DR. H. MACHFUDZ, M. AG
HJ. FARAH FAIDA, S.S., M. SI

FIQH JUAL BELI MAZHAB SYAFI'I DI ERA GLOBAL

REKONSTRUKSI BERBASIS NILAI-NILAI KEADILAN ISLAM

Bildung

UNIVERSITAS SAINS AL QUR'AN JAWA TENGAH
الجامعة لعلوم القرآن
UNSIQ
JAWA TENGAH
WONOSOBO

FIQH JUAL BELI MAŻHAB SYAFI'I

Rekonstruksi Berbasis Nilai-Nilai Keadilan Islam

DR. H. MACHFUDZ, M. AG
HJ. FARAH FAIDA, S.S., M. SI

FIQH JUAL BELI MAZHAB SYAFI'I DI ERA GLOBAL

REKONSTRUKSI BERBASIS NILAI-NILAI KEADILAN ISLAM

KATA PENGANTAR

PESANTREN tidak hanya sebagai lembaga pendidikan yang membentuk karakter umat Islam, tetapi juga basis dalam mempertahankan ajaran Islam yang dikaitkan dengan fiqh yang sebagian besar mengajarkan fiqih mażhab Syafi'i. Mażhab fiqh Syafi'i yang bercorak idealis-tradisonal dan merupakan mażhab mayoritas terbesar di Asia termasuk di Indonesia, dalam perkembangan era globalisasi telah tereduksi sehingga menjadi mażhab minoritas di dunia muslim sekarang ini. Bahkan dunia muslim 3/4 lebih sudah dikuasai oleh mażhab Abu Hanifah yang bercorak rasional dan relalis. Sehingga tidak mustahil, Fiqh Jual Beli Mażhab Syafi'i semakin banyak ditinggalkan para pengikutnya seiring dengan kemajuan teknologi dan era globalisasi ini.

Di sinilah peneliti tertarik untuk mengkaji Rekonstruksi dan Eksistensi Fiqih Jual Beli Mażhab Syafi'i di Pesantren di Tengah Arus Globalisasi yang Berbasis Nilai Keadilan Islam di PPTQ al-Asy'ariyah Wonosobo dan PP al-Munawwir Krapyak Yogyakarta. Rumusan masalahnyaadalah, Pertama, Bagaimana Eksistensi Fiqih Jual Beli Mażhab Syafi'i di PPTQ al-Asy'ariyah Wonosobo Jawa Tengah dan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogjakarta Di Tengah Arus Globalisasi Yang Berbasis Nilai Keadilan Islam?, Kedua, Bagaimana Kelemahan-Kelemahan Fiqih Jual Beli Mażhab Syafi'I PP al-Munawwir Krapyak Jogjakarta Ditengah Arus Globalisasi Yang Berbasis Nilai Keadilan Islam?. dan Ketiga, Bagaimana Rekonstruksi Fiqih Jual Beli Mażhab Syafi'i Ditengah Arus Globalisasi Yang Berbasis Nilai Keadilan Islam?.

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif yang dilakukan dengan menggunakan studi kasus majemuk (multi-case studies). Dengan pendekatan tiga teori, yakni grand theory ditampilkan teori hukum progresif, middle range theory dipilih teori penegakan hukum dan keadilan Islam, dan applied theory dipilih teori mashlahah sebagai tujuan akhir maqâsid al-syari'ah. Dengan kesimpulan sebagai berikut : 1). Eksistensi praktik Jual Beli Fiqih Madhab Syafi'I di PPTQ al-Asyariyyah Wonosobo dan PP al-Munawwir Krapyak Yogjakarta sudah mulai bergeser dan berubah dari sistem jual beli Syafiiyah yang bersifat tradisional menuju system jual beli modern yang lebih praktis, simple seperti swalayan, supermarket dan online. 2). Kelemahan-kelemahan Fiqih Jual Beli mażhab Syafi'i diantaranya adalah aqad jual belinya (ijab qabul) harus jelas dan dalam satu majlis, barang ada di tempat dan diketahui eleh kedua belah pihak, ada tawar menawar barang 3). Rekonstruksinya adalah merubah system traksaksinya. Dan pada hakekat jual beli dalam al-Qur'an, Hadis Nabi dan Fiqih adalah jual beli system modern yg membawa kemaslahatan dan keadilan sebagai tujuan pokok Maqashidus Syari'ah, seperti jual beli di swalayan, supermarket, jual beli online

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh pemikiran bahwa arus globalisasi berpengaruh terhadap Negara-negara berkembang seperti Indonesia, terutama dalam ranah pendidikan, nilai-nilai moral, sosial, politik budaya dan kemanusiaan, baik yang bersifat positif maupun negatif akan sangat besar efek yang ditimbulkan. Globalisasi juga berimbas pada perkembangan dunia pendidikan Islam (Pondok Pesantren), pesantren tidak hanya sebagai lembaga pendidikan yang membentuk karakter umat Islam, tetapi juga basis dalam mempertahankan ajaran Islam yang dikaitkan dengan fiqih sebagai manifestasi pelaksanaan dan pengamalan Islam, maka rekonstruksi fiqih Syafi'i sangat dibutuhkan dalam menjawab kebutuhan dan dinamika masyarakat ditengah arus globalisasi.

Arus globalisasi yang menjelma industrialisasi global telah menghegemoni seluruh kehidupan umat manusia

sehigga memicu dan melemahkan tatanan Fiqih Mażhab Syafi'i yang telah ada, termasuk yang ada di pesantren. Salah satu problem kontemporer di tengah arus globalisasi yang dihadapi oleh Fiqih Mażhab Syafi'i adalah masalah jual beli. Jual beli merupakan hal yang diperbolehkan dalam Islam (QS al-Baqarah: 27), begitu juga dijelaskan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) pada Pasal 1320, 1321, dan 1338.

Seiring perkembangan zaman, transaksi jual beli pun bisa dilakukan melalui sarana yang canggih, melalui transaksi elektronik yang tidak terbatas oleh waktu dan tempat Munculnya pasar-pasar modern seperti swalayan, supermaket, hypermarkert bahkan sekarang ini jual beli dilakukan secara online atau via internet, sehingga muncul Undang-Undangn Nomor 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik.

Madhab fikih Syafii (idealis-tradisonal) merupakan Madhab mayoritas terbesar di asia termasuk di Indonesia, dalam perkembangan era globalisasi telah tereduksi sehingga menjadi madhab minoritas di dunia muslim sekarang ini. Bahkan dunia muslim 3/4 sudah dikuasai oleh madhab Abu Hanifah yang rasional dan relalis. Sehingga tidak mustahil, saat ini dan kedepan fikih madhab Syafii semakin banyak ditinggalkan para pengikutnya seiring dengan kemajuan teknologi dan era globalisasi ini.

Oleh karena itu penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana eksistensi Fiqih jual Beli adhab Syafii di Pesantren, kelemahan-kelemahan Fiqih Jual Beli madhab Syafi'i di tengah arus globalisasi dan rekonstruksi terhadap Fiqih Jual Beli Madhab Syafi'i di tengah arus globalisasi.

Penulis mengucapkan rasa terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada orang tua penulis, Bpk. Mas'ud bin Abdul Mu'in (Alm) dan Ibu Muazah binti Kafrawi (Alm.) yang selalu menumpahkan rasa kasih sayang dan telah membesarkan dan mendidik serta selalu memberikan do'a dan restu dalam setiap langkah penulis. Semoga Allah S.W.T. senantiasa menyayangi

dan mengasihi mereka selama-lamanya sebagaimana mereka mengasihi dan menyayangi kepada diri penulis. Penulis juga menghaturkan rasa terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada Bapak dan Ibu mertua penulis, Bpk. KH. Ibnu Djauzi bin KH. Mufidz Mas'ud Alh. Dan Ibu Hj. Ny. Azizah binti H. Abu Namir. Semoga Allah S.W.T. senantiasa menyayangi dan mengasihi mereka selama-lamanya sebagaimana mereka mengasihi dan menyayangi kepada diri penulis.

Pada kesempatan ini, penulis juga mengucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada, yang terhotmat:

1. Bapak Ir. H. Prabowo Setiyawan MT., Ph.D, Rektor Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang beserta segenap jajarannya yang telah memberikan kesempatan yang sangat berharga kepada penulis untuk menimba ilmu di Program Doktor (S 3) Ilmu Hukum di Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang.
2. Bapak Prof. DR. H. Gunarto, SH., SE., Akt., M.Hum., selaku Dekan Fakultas Hukum Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang beserta segenap jajarannya yang telah banyak memberikan bantuan dan kemudahan kepada penulis selama mengikuti pendidikan.
3. Ibu DR. Hj. Anis Mashdurohatun, SH., M.Hum., selaku Ketua Program Doktor (S3) Ilmu Hukum Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk mengikuti pendidikan Program Doktor (S 3) Ilmu Hukum di Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang dan telah banyak memberikan motivasi dan inspirasi kepada semua anak didiknya terutama kepada penulis untuk dapat menyelesaikan studi program doktor sesuai dengan apa yang dicita-citakan.
4. Bapak Prof. DR. H. Gunarto, SH., SE., Akt., M.Hum., selaku Promotor yang senantiasa memberikan dukungan dan dorongan serta wejangan keilmuan yang sangat berharga. Peran beliau dalam proses bimbingan studi hingga

penulisan disertasi ini, dengan segala kesabaran dan ketelitiannya sehingga tidak mungkin dapat penulis balas dengan sesuatu apa pun, kecuali dengan mengucapkan terimakasih yang tulus dari dasar lubuk hati yang dalam dan semoga beliau beserta keluarganya senantiasa dalam rahmat dan ridha Allah S.W.T.

5. Bapak DR. H. Akhmad Khisni, SH., MH., selaku Co-Promotor yang senantiasa memberikan dukungan dan dorongan serta wejangan keilmuan yang sangat berharga. Peran beliau dalam proses bimbingan studi hingga penulisan disertasi ini, dengan segala kesabaran dan ketelitiannya sehingga tidak mungkin dapat penulis balas dengan sesuatu apa pun, kecuali dengan mengucapkan terimakasih yang tulus dari dasar lubuk hati yang dalam dan semoga beliau beserta keluarganya senantiasa dalam rahmat dan ridha Allah S.W.T.
6. Bapak DR, KH. Muchotob Hamzah, MM., selaku Ketua Yayasan Pondok Pesantren al-Asyariyyah Kalibeber Wonosobo yang telah memberikan pandangan-pandangannya berkaitan dengan judul disertasi ini, serta memberikan kesempatan / ijin kepada penulis untuk menggali data-data Pondok Pesantren al-Asyariyyah melalui wawancara, observasi dan dokumen-dokumen yang penulis butuhkan.
7. Bapak KH. RM. Najib Abdul Qodir Alhafidz dan Bapak KH. Fairuzi Afiq al-Hafidz S.Pd.I, selaku Pengasuh Pondok Pesantren al-Amunawir Krapyak Yogjakarta yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menggali data-data Pondok Pesantren al-Munawwir melalui wawancara, observasi dan dokumen-dokumen yang penulis butuhkan berkaitan dengan judul disertasi ini.
8. Para Penguji Ujian Disertasi dalam Ujian Tertutup, Bapak Prof. DR. H. Gunarto, SH., SE., Akt., M.Hum., Bapak DR. H. Akhmad Khisni, SH., MH, Ibu DR. Hj. Anis Mashdurohatun, SH., M.Hum, Bapak Prof. DR. HM. Amin Syukur, MA., Bapak Prof. DR. Mahmutarom HR.,SH.,MH.

yang telah banyak memberikan masukan, kritik dan saran kepada penulis untuk kesempurnaan disertasi ini.

9. Para Penguji Ujian Disertasi dalam Ujian Terbuka, Bapak Prof. DR. H. Gunarto, SH., SE., Akt., M.Hum., Bapak DR. H. Akhmad Khisni, SH., MH, Ibu DR. Hj. Anis Mashdurohatun, SH., M.Hum, Bapak Prof. DR. HM. Amin Syukur, MA. Bapak Prof.DR. Mahmutarom HR.,SH.,MH. yang telah banyak memberikan masukan, kritik dan saran kepada penulis untuk kesempurnaan disertasi ini.
10. Terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada istri tercinta Hj. Farah Faida SS.MSI, dan anak-anak tersayang Mohammad Ikhwanud Dawam, Qutb Adeli, dan Halida Hayy, yang dengan penuh perhatian, ketulusan dan pengorbanan yang besar tiada henti-hentinya mendoakan, memberikan inspirasi, dorongan semangat dan membesarkan hati penulis dalam menghadapi berbagai hambatan dan rintangan dalam menyelesaikan studi ini sehingga terselesaikan disertasi ini.
11. Terimakasih yang tidak terhingga penulis sampaikan kepada semua Bapak dan Ibu Dosen Program Doktor (S 3) Ilmu Hukum Universitas Islam Sultan Agung (UNISSULA) Semarang yang telah memberikan sumbangsih keilmuan.
12. Terimakasih penulis sampaikan dengan setulus hati kepada semua pihak yang telah mendukung mulai sejak awal hingga selesainya penulisan disertasi ini, baik yang penulis sebutkan namanya maupun yang tidak dan baik langsung maupun yang tidak langsung, semoga amal baik mereka senantiasa mendapatkan rahmat dari Allah S.W.T.

Penulis menyadari sepenuhnya, bahwa "tiada gading yang tak retak", Untuk itu semua kritik dan saran untuk penyempurnaan disertasi ini akan penulis terima dengan lapang dada dan senang hati. Akhirnya, semoga disertasi ini dapat bermanfaat bagi pengembangan ilmu hukum dan seluruh masyarakat, bangsa dan negara Indonesia. Aamiin Yaa Robbal'aalamiin.

DAFTAR ISI

BAB I
PENDAHULUAN

A. Pentingnya Buku Ini Ditulis

GLOBALISASI pada hakikatnya adalah suatu proses yang ditimbulkan oleh suatu kegiatan atau prakarsa yang dampaknya berkelanjutan melampaui batas kebangsaan (*nation hood*) dan batas kenegaraan (*state hood*) dengan kemajuan teknologi dan keterbukaan informasi sebagai penopang utamanya. Proses globalisasi tidak terlepas dari suatu perubahan, yaitu perubahan yang terjadi dalam berbagai aspek kehidupan manusia, karena sejatinya proses globalisasi merupakan suatu rangkaian proses yang mengintegrasikan kehidupan *global* didalam suatu ruang dan waktu melalui internasionalisasi perdagangan, internasionalisasi pasar dari produksi dan keuangan, internasionalisasi dari komoditas budaya yang ditopang oleh jaringan sistem telekomunikasi *global* yang semakin canggih dan cepat. Intinya dari proses globalisasi terciptanya suatu jaringan kehidupan yang semakin terintegrasi.[1]

Lahirnya globalisasi, yang kemudian disusul dengan penetrasi teknologi yang sangat canggih, menjembatani bangsa-bangsa di dunia ini menjadi *global village*.[2] Pengaruh globalisasi mempunyai implikasi atau bahkan dampak atas berbagai negara atau bangsa, tampaknya didasarkan pada dua asumsi. *Pertama*, sekurang-kurangnya sampai taraf tertentu,

---

[1] Lahirnya budaya global bukan berarti hilangnya identitas suatu masyarakat, justru globalisasi telah merangsang kesadaran individu, kesadaran etnis dari suatu komunitas yang pluralistik. Artinya pendidikan nasional kita perlu mempunyai sikap didalam menghadapi perubahan-perubahan global dalam era globalisasi dewasa ini.

[2] Ali Idrus, *Manajemen Pendidikan Global*, (Jakarta: GP Press 2010), hal.48 - 49

pelaku atau subjek globalisasi adalah negara-negara industri maju. Dengan kata lain, globalisasi sampai taraf tertentu merupakan kepanjangan tangan *(extension)* kepentingan negara industri maju. *Kedua,* kekhawatiran, kecemasan, atau bahkan ketakutan akan pengaruh atau dampak terutama yang bersifat negatif dari globalisasi umumnya dirasakan terutama oleh bangsa-bangsa negara berkembang, yang lebih merupakan objek daripada subjek globalisasi. Meskipun demikian, baik karena ketergantungan negara berkembang pada negara-negara maju dalam berbagai bidang, keuangan, ekonomi, maupun teknologi, ataupun keinginan untuk mengejar kemajuan, sadar atau tidak, mau atau tidak, negara-negara berkembang sebenarnya juga mendukung proses globalisasi itu.[3]

Arus globalisasi berpengaruh terhadap negara-negara berkembang seperti Indonesia, terutama dalam ranah pendidikan, nilai-nilai moral, sosial, politik budaya dan kemanusiaan, baik yang bersifat positif maupun negatif akan sangat besar efek yang ditimbulkan. Globalisasi juga berimbas pada perkembangan dunia pendidikan Islam, di mana ilmu pengetahuan dan teknologi berkembang pesat. Era pasar bebas juga merupakan tantangan bagi dunia pendidikan, karena terbuka peluang lembaga pendidikan dan tenaga pendidik dari mancanegara masuk ke Indonesia.[4]

Dalam perkembangannya, arus globalisasi juga masuk dalam dunia pesantren. Pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian *(indigenous)* Indonesia, sebab keberadaannya mulai menyebar di bumi Nusantara pada periode abad ke-7 M.[5] Tradisi pondok pesantren paling

---

[3] Negara-negara berkembang juga merupakan subjek atau pelaku globalisasi walaupun lebih pasif sifatnya. Lihat, H.A.R. Tilaar., *Manifesto Pendidikan Nasional*. (Jakarta: Buku Kompas. 2005), hal. 165

[4] Untuk menghadapi pasar global maka kebijakan pendidikan nasional harus dapat meningkatkan mutu pendidikan, baik akademik maupun non-akademik dan memperbaiki menejemen pendidikan agar lebih produktif dan efisien serta memberikan akses seluas-luasnya bagi masyarakat untuk mendapatkan pendidikan.

[5] Enung K. Rukiati dan Fenti Hikmawati, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia,* (Bandung : Pustaka Setia, 2006), hal. 20.

tidak memiliki lima elemen yakni, pondok, masjid, santri, pengajaran kitab-kitab Islam klasik (*Kutub al-Shofro'*) dan kyai. Inilah yang menurut Martin Van Bruinessen, salah satu tradisi agung di Indonesia adalah Pondok Pesantren, yang bertujuan untuk mentransmisikan Islam tradisional sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab klasik yang ditulis berabad-abad lalu.[6]

Dalam konteks keilmuan dan tradisi, pondok pesantren menjadi signifikan sebagai lembaga pendidikan Islam yang mentrasnfer ilmu-ilmu keislaman kepada santri dan menjaga serta melestarikan tradisi-tradisi keislaman. Kredibilitas lembaga pendidikan Islam ini sangat ditentukan oleh kredibilitas kiai sebagai figur sentral yang memiliki kelebihan keilmuan dan secara normatif sebagai penegak akidah, syariat, dan moral, yang memiliki kekuatan, otoritas dan kecakapan yang dianggap melebihi kemampuan santri dan umat.[7]

Pesantren tidak hanya sebagai lembaga pendidikan yang membentuk karakter umat Islam, tetapi juga basis dalam mempertahankan ajaran Islam yang dikaitkan dengan fiqh sebagai manifestasi pelaksanaan dan pengamalan Islam.[8] Lebih lanjut, Martin Van Bruinessen mengatakan, dalam hal kandungan kitab kuning yang beredar di lingkungan pesantren, ditegaskan bahwa ia berkisar pada paham aqidah Asy'ari, mazhab fiqh Syâfi'i, dan ajaran-ajaran akhlak dan tasawuf al-Ghazâli.[9]

Mażhab Syafi'i merupakan salah satu mażhab fiqh Ahlussunah[10] yang termasyhur dalam Islam. Sehingga keberadaan mażhab ini tidaklah asing di kalangan masyarakat muslim dunia, termasuk masyarakat muslim di

---

[6] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, Cet I, 1995), hal. 17.

[7] Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 7.

[8] Pesantren yang ada di Indonesia sebagian besar adalah mengajarkan fiqih Syafi'i., Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern* (Jakarta: LP3ES, 1994), hal. 45.

[9] *Ibid.*, hal. 19.

[10] Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam,* (Jakarta : PT Ichtiar Baru van Hoeve, 2000), Jilid I, hal.341.

Indonesia. Penyebarluasan mażhab fiqh yang dicetuskan oleh Muhammad bin Idris asy-Syafi'i[11] atau yang lebih dikenal dengan Imam Asy-Syafi'i ini berawal dari karya besarnya di bidang ushul fiqih, yaitu *ar-Risalah* dan kitab fiqhnya *al-Umm*. Pokok pikiran dan prinsip dasar Mażhab Syafi'i kemudian disebarluaskan dan dikembangkan oleh ketiga muridnya.[12] Mażhab ini kebanyakan di anut para penduduk Mesir bawah, Arab Saudi bagian Barat, Suri'ah, Malaysia, Brunei, Pantai Koromandel, Malabar, Hadramaut dan Bahraian.[13] Dengan demikian penyebaran madhzab Asy-Syafi'i dominan di Afrika Timur, dan sebagian Jazirah Arab dan Asia Tenggara.

Meskipun corak pemikiran *mażhab* Asy-Syafi'i berbeda dengan corak pemikiran *mażhab* sebelumnya yaitu *mażhab* Imam Abu Hanifah dan Imam Malik yang bersifat rasional-realis, namun karena memiliki keunggulan sebagai ulama fiqih, *ushul* fiqih dan *hadist* pada zamannya sehingga membuat *mażhab* Asy-Syafi'i memperoleh banyak pengikut, dan kealimannya diakui oleh berbagai ulama yang hidup sezaman dengannya. *Mażhab* Syafi'i lebih dikenal sebagai *mażhab* yang paling konservatif diantara *mażhab-mażhab* fiqih sunni lainnya.

Dari *mażhab* Syafi'i inilah berbagai ilmu keislaman telah bersemi berkat dorongan metodologi hukum Islam yang dikembangkan para pendudukungnya. Karena metodologinya yang sistematis dan tingginya tingkat ketelitian yang dituntut oleh *mażhab* Syafi'i, maka banyak sekali ulama dan penguasa

---

[11] Imam Asy-Syafi'i nama lengkapnya Muhammad bin Idris al-Abbas bin Utman bin Syafi'i bin al-Saib bin 'Abid bin Yazid bin Hashim bin al-Mutholib bin Abdi Manaf . Ia dilahirkan di Gazza Palestina pada tahun 150H/767 M, bersamaan dengan tahun wafatnya Imam Abu Hanifah. Sedangkan meninggalnya di Mesir pada tahun 204 H/819 M. Ia keturunan Quraisy dan nasabnya bertemu dengan Rasulullah SAW pada kakeknya, Abdi Manaf. Karena itu ia menganggap dirinya kerabat Rasulullah SAW. Sedangkan Ibunya bernama Fatimah binti Abdullah bin al-Hasan bin Husein bin Abi Thalib. Maka dari garis keturunan ibunya, beliau adalag cicit Ali bin Abi Thalib. Lihat *Ensiklopedi Islam*, jilid IV, hal. 327.

[12] Murid-murid utama Imam as-Syafi;i di Mesir diantara adalah : Yusuf bin Yahya al-Buwaiti (w.231 H/846 M), Abi Ibrahim Ismail bin Yahya al-Muzani (w.264 H/878 M), dan ar-Rabi bin Sulaiman al-Marawi (w. 270 H). Ibid, hal. 342, lihat pula jilid V, hal.1683.

[13] *id.wikipedia.org/wiki/madhab-syafi'i*, lihat juga Ihsan Yilmaz*, Muslim laws, politics and society in modern nation states ; dinamic legal pluralisms in England, Turkey, and Pakistan*, (Ashgate Publishing:2005), ISBN 0-7546-4389-1.

di dunia Islam yang menjadi pendukung setia *mażhab* ini. Diantara mereka bahkan ada pula yang menjadi pakar terhadap keseluruhan *mażhab-mażhab* Sunni dibidang mereka masing-masing. Saat ini, *Mażhab* Syafi'i diperkirakan diikuti oleh 28 % ummat Islam sedunia, dan merupakan *Mażhab* terbesar kedua dalam hal jumlah pengikut setelah *Mażhab* Hanafi.[14]

Madhab fikih Syafii (idealis-tradisonal) merupakan mazhab mayoritas terbesar di asia termasuk di Indonesia, dalam perkembangan era globalisasi telah tereduksi sehingga menjadi madhab minoritas di dunia muslim sekarang ini. Bahkan dunia muslim 3/4 sudah dikuasai oleh madhab Abu Hanifah yang rasional dan relalis. Sehingga tidak mustahil, saat ini dan kedepan fikih madhab Syafii semakin banyak ditinggalkan para pengikutnya seiring dengan kemajuan teknologi dan era globalisasi ini.

Corak dan karakteristik *mażhab* Asy-Syafi'i yang terkenal dengan istilah *idealis-tradisional* inilah yang menjadikan problem ditengah arus globalisasi sekarang ini. Menurut Jalal Amin seorang ahli ekonomi dan sosiolog, bahwa globalisasi (*'aulamah*) merupakan penyempitan jarak secara cepat antara masyarakat manusia, baik yang berkiatan dengan perpindahan barang, orang, modal, informasi, pemikiran, maupun nilai-nilai.[15] *Scholte* memaknai globalisasi dengan *internasionalisasi, liberalisasi, universalisasi, westernisasi*, dan hubungan *transplanetari* dan *suprateritorialitas*. Dalam perkembangannya, arus globalisasi yang keras juga mempengaruhi dan mewarnai aplikasi *mażhab* fiqih Syafi'i yang ada di dunia pesantren.

Keberadaan Fiqih *Mażhab* Syafi'i di pesantren dihadapkan pada persoalan mendasar yaitu perkembangan di tengah arus globalsasi dan isu-isu kontemporer. Pergulatan kehidupan sosial keagamaan yang ada di pesantren berada dalam tradisi para pendahulunya, dan perkembangan arus globalisasi yang

[14] *id.wikipedia.org/wiki/madhab-syafi'i*, lihat: Ibnu Abd al-Salam Kabbani, Syekh Muhammad Hisham, Hadad, Gibril Fouad, *The Belief of The Poeple of Truth*, (ISCA:1999), ISBN 1-930409-02-8

[15] Fathi Yakan, *Globalisasi*, (Surabaya : Pustaka Progresif, 1993), hal. 3

sulit untuk dihindari. Oleh karena itu, pesantren dihadapkan pada pola mempertahankan tradisi atau melakukan akulturasi hukum. Pergulatan fiqih *Mażhab* Syafi'iyah dengan arus globalisasi dan isu-isu kontemporer menghasilkan dua pandangan yang berbeda dalam menghadapi perubahan globalisasi. Bagi pandangan yang mempertahankan dikenal dengan tekstualis tradisional (*ortodoksi*), sedangkan yang merespon perkembangan dikenal dengan kontekstual tradisional.[16]

Arus globalisasi yang menjelma industrialisasi *global* telah menghegemoni seluruh kehidupan umat manusia sehigga memicu dan melemahkan tatanan Fiqih *Mażhab* Syafi'i yang telah ada, termasuk yang ada di pesantren. Salahsatu problem kontemporer di tengah arus globalisasi yang dihadapi oleh Fiqih *Mażhab* Syafi'i adalah masalah jual beli. Jual beli merupakan hal yang diperbolehkan dalam Islam. Qur'an Surat al-Baqarah : 275, menegaskan:

وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ ۚ

Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. (QS. Al Baqarah : 275).

Juga dijelaskan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) pada Pasal 1320, 1321, dan 1338.

Seiring perkembangan zaman, transaksi jual beli pun bisa dilakukan melalui sarana yang canggih, melalui transaksi elektronik yang tidak terbatas oleh waktu dan tempat Munculnya pasar-pasar modern seperti swalayan, supermaket, *hypermarkert* bahkan sekarang ini jual beli dilakukan secara *online* atau via internet, sehingga muncul Undang-Undangn Nomor 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik.

Jaringan komputer dan internet telah mengalami perkembangan yang sangat pesat. Teknologi ini mampu

[16] Lihat, Sumanto al-Qurtubi, Paradoks Islam dalam pengantar penyunting " Qodri Aziz, Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar" (Yogyakarta: LKiS, 2000), hal. Xiv.

menyambungkan hampir semua piranti elektornik yang ada di dunia sehingga bisa saling berkomunikasi dan bertukar informasi. Menurut suatu penelitian yang dilakukan oleh *forrester research*, di Indonesia, volume pendapatan yang diperoleh dari transaksi *e-commerce* kurang memadai jika dibandingkan dengan total transaksi dunia. Transaksi *e-commerce* Indonesia hanya mencapai USD 100 milyar atau hanya 0,026%, sekalipun jumlah ini diprediksi akan meningkat secara drastis.[17]

Kenyataan ini menunjukan bahwa konvergensi di bidang teknologi berkembang terus tanpa dapat dibendung, seiring dengan kemajuan dalam bidang teknologi informasi di era globalisasi ini. Sementara ketentuan-ketentuan dalam fiqih sudah tidak sesuai lagi dan relefan dengan perkembangan teknologi informasi saat ini.

Oleh karena itu, sebagai produk *ijtihad*, maka fiqih sering berubah terkait dengan perubahan sosio-kulural umat Islam, sehingga perubahan sosial kemasyarakatan akan mempengaruhi produk pemikiran fiqih. Pertumbuhan dan perkembangan fiqih menurut Taufik Adnan Amal, didorong oleh empat faktor diantaranya adalah : *pertama*, dorongan keagamaan, *kedua*, meluasnya domain politik Islam pada masa Khalifah Umar ibn Khatab, *ketiga*, independensi para spesialis hukum Islam dari kekuasaan politik ; *keempat* , fleksibilitas hukum Islam itu sendiri. [18]

Melihat uraian di atas dapat dipahami bahwa perkembangan hukum Islam atau fiqh dipengaruhi oleh perubahan waktu dan tempat di mana kebutuhan dan kecerdasan umat Islam memiliki pengaruh besar terhadap perubahan makna fiqh atau hukum. Hal ini seperti yang dikatakan oleh Akhmad Minhaji bahwa fiqh adalah relatif, profan, dan rentan terhadap perubahan.

---

[17] Dikdik M Arief, et. al., , *Cyber Law Aspek Hukum Teknologi Informasi*, (Bandung, PT Refika Aditama, 2009). hal. 148.

[18] Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas* (Bandung: Mizan, 1990), hal. 43-45

Rumusannya dipengaruhi oleh kondisi tempat dan waktu.[19] Dengan demikian hukum Islam mencakup *syari'ah* (*devine law*) dan fiqih (*juris law*). Yang pertama adalah hukum yang ditetapkan Allah dan bersifat absolut, sedangkan yang kedua adalah hukum yang dihasilkan dari hasil pemahaman fuqaha terhadap al-qur'an dan al-Sunnah). Sebagai sebuah pemahaman tentu fiqih bersifat historis, relatif, dan dapat berubah sesuai dengan perubahan masa dan tempat.[20]

Oleh sebab itu, mażhab fiqh Syafi'i di basis-basis pesantren menarik untuk ditelaah, terutama tentang praktik jual beli mażhab Syafi'i dalam melihat keberadaan dan konsistensi para penganut mażhab tersebut. Dalam konteks buku ini, pesantren yang dijadikan lokus penelitian adalah Pesantren Asy'ariyah Wonosobo Jawa Tengah dan Pesantren Krapyak Yogyakarta. Kedua pesantren ini merupakan pesantren yang mewakili tradisi pesantren Nahdlatul Ulama yang keberadaanya cukup strategis. Pesantren Krapyak berada dalam wilayah perkembangan arus globalisasi yang cukup kuat, sedangkan Asy'ariyah berada dalam wilayah pedalaman yang juga memiliki pengaruh kuat dalam tradisi fiqh mażhab Syafi'iyah.

Meskipun telah banyak kajian terdahulu tentang pesantren dan kitab-kitab fiqh, buku ini secara spesifik membahas eksistensi mazhab fiqh Syafi'i tentang topik praktik jual-beli di dua pondok pesantren tersebut di atas di tengah arus globalisasi. Tabel di bawah ini menunjukkan perbedaan yang signifikan antara bahasan dalam buku ini dengan kajian-kajian sebelumnya.

---

[19] Akh Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas daan Profanitas* (Perspektif Sejarah Sosial) Pidato Pengukuhan Guru Besar Sosial Pemikiran Hukum Islam, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga 2004, hal. 31.

[20] Noel J. Coulson, *Op.Cit,* hal.3

Tabel 1.1. Posisi orisinilitas buku ini

No	Judul Disertasi	Rumusan Disertasi/Buku	Kesimpulan Disertasi/Buku	Kebaruan Buku Penulis
1	Penelitian Zamakhsyari Dhofier tentang Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai. Dalam studinya Dhofier	Bagaimana eksistensi praktik Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di tengah arus globalisasi di Pondok Pesantren al-Asy'ariyah Wonosobo Jawa Tengah dan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogjakarta	Kiai terikat kuat oleh pemikiran Islam tradisional, namun mereka telah mampu membenahi dirinya untuk tetap memiliki peranan dalam membangun masa depan Indonesia Mereka tidak mendambakan, apalagi melindungi pandangan hidup mereka yang tradisional tersebut menjadi suatu sistem yang tertutup dan memalingkan diri dari proses modernisasi. Mereka bahkan berhasil memperbaharui penafsiran terhadap Islam tradisional untuk disesuaikan dengan dimensi kehidupan yang baru	Penelitian Zamakhsyari Dhofier belum menjawab bagaimana praktik jual di pondok pesantren, baru pada persoalan tradisi-tradisi yang tumbuh dan berkembang di pondok pesantren
2	Disertasi Manfred Ziemeek dengan judul, Pesantren dalam Perubahan Sosial.	Bagaimana rekonstruksi Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i ditengah arus globalisasi yang berbasis nilai keadilan Islam?	peran pesantren selain sebagai lembaga pendidikan Islam, juga memiliki peran dalam proses pengembangan masyarakat desa. Potensi pendidikan dan kemasyarakatan tersebut, menurutnya, dapat dilihat pada pondok pesantren tradisional. Manfred Ziemeek menyimpulkan hasil temuannya bahwa pondok pesantren merupakan pusat pengembangan di bidang pendidikan, politik, budaya, sosial dan keagamaan	Penelitian ini belum menjawab bagaimana rekonstruksi fiqih dan praktik jual beli dilingkungan pondok pesantren Meskipun demikian, penelitian ini sangat mendukung penelitian peneliti

3	Amir Faisal, dalam penelitian disertasi berjudul "Tradisi Keilmuan Pesantren: Studi Banding Antara Nurul Iman dan as-Salam"	Bagaimana kelemahan-kelemahan Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di tengah arus globalisasi saat ini?	Hasil penelitian menunjukkan bahwa keilmuan guru Nurul Iman adalah ilmu keislaman *Mazhab* Syafi'i, sedang para ustadz as-Salam memperoleh dasar keislaman yang tidak terikat pada suatu madzab tertentu. Akhirnya berimplikasi pada perbedaan pola pemikiran dan persepsi mereka tentang ilmu keislaman, yang selanjutnya menjadi wawasan ilmu keislaman para santri.	Penelitian Amir Faisal belum menjawab tentang bagaimana rekonstruksi jual beli di pesantren yang berbasis nilai keadilan Islam.
4	Muhtaron dalam disertasinya; Pondok Pesantren Tradisional di Era Globalisasi: Kasus Reproduksi Ulama di Kabupaten Pati Jawa Tengah.	Bagaimana kelemahan-kelemahan Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di tengah arus globalisasi saat ini? Bagaimana rekonstruksi Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i ditengah arus globalisasi yang berbasis nilai keadilan Islam?	Pengaruh globalisasi tidak sampai menyentuh wilayah aqidah. Santri yang terpengaruh globalisasi dari media masa, media cetak dan elektronik, malah terlihat kritis dibanding sebelumnya Kalau dulu santri patuh mutlak terhadap kiai atau ustadz, karena pengaruh globalisasi disiplin santri dalam melaksanakan norma agama Islam relatif berkurang. Kiai, di era *global*, akhirnya mengonsumsi produk-produk *global* seperti televisi, telepon seluler, faximil dan mobil produk baru.	Penelitian Muhtaron belum menjawab bagaimana rekonstruksi jual beli di pondok pesantren, bagaimana kelemahan praktik jual beli dipesantren .

5	Sembodo Ardi Widodo, Pendidikan Islam Pesantren: Studi Komparatif Struktur Keilmuan Kitab-kitab Kuning dan Implementasinya di Pesantren Tebuireng Jombang dan Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta	Bagaimana kelemahan-kelemahan Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di tengah arus globalisasi saat ini? Bagaimana rekonstruksi Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i ditengah arus globalisasi yang berbasis nilai keadilan Islam?	Hasil penelitian disertasi menunjukkan bahwa dasar pemilihan materi keislaman pada kedua pesantren mengikuti struktur pemikiran ideologis.	Penelitian Muhtaron belum menjawab bagaimana rekonstruksi jual beli di pondok pesantren, bagaiamana kelemahan praktik jual beli dipesantren
	Mufattachatin dengan judul: "Tinjauan Hukum Islam terhadap Multi Akad dalam Aplikasi Sukuk Ijarah pada PT Sona Topas Tourism TBK".	Bagaimana kelemahan-kelemahan Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di tengah arus globalisasi saat ini? Bagaimana rekonstruksi Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i ditengah arus globalisasi yang berbasis nilai keadilan Islam?	Temuan dari penelitian ini bahwa obligasi syariah yang diterbitkan oleh PT. Sona Topas Tourism Tbk adalah obligasi syariah dengan skim ijarah. Obligasi syariah ijarah ini berjangka waktu lima tahun, dengan dana seluruhnya Rp. 52.000.000.000,00 dengan cicilan *fee ijarah* sebanyak Rp. 7.670.000.000,00 setiap tiga bulan sekali. Sedangkan penggunaan dana tersebut digunakan oleh anak perusahaan (PT. Inti Dufree Promosindo) sebagai modal kerja di bidang biro perjalanan wisata. Adapun akad yang digunakan oleh pihak-pihak yang terkait dalam menerbitkan obligasi syariah ijarah ini adalah akad ijarah, akad wakalah dan akad kafalah.	Penelitian Mufattachatin, belum menjawab bagaimana kelemahan praktik jual beli *mażhab* syafi'i' dan rekonstruksi praktik jual beli *mażhab* Syafi'i ditengah arus globalisasi saat ini.

B. Kerangka Konseptual

1. Pengertian Rekonstruksi

Rekonstruksi memiliki arti bahwa "*re*" berarti mengulang, sedangkan "*konstruksi*" berarti pembaharuan.

Menurut B.N Marbun. Rekonstruksi adalah pengembalian sesuatu ketempatnya yang semula; Penyusunan atau penggambaran kembali dari bahan-bahan yang ada dan disusun kembali sebagaimana adanya atau kejadian semula[21]. James P. Chaplin, mengatakan *Reconstruction* merupakan penafsiran data psikoanalitis sedemikian rupa, untuk menjelaskan perkembangan pribadi yang telah terjadi, beserta makna materinya yang sekarang ada bagi individu yang bersangkutan[22]. Rekonstruksi yang berarti membangun atau pengembalian kembali sesuatu berdasarkan kejadian semula, dimana dalam rekonstruksi tersebut terkandung nilai – nilai primer yang harus tetap ada dalam aktifitas membangun kembali sesuatu sesuai dengan kondisi semula.

2. Pengertian Fiqih

Menurut bahasa (*etimologi*), kata fiqih berasal dari bahasa Arab *"alfahmu"*yang berarti paham, seperti pernyataan "*fahhamtu addarsa*" yang berarti *"saya memahami pelajaran itu"*.[23] Menurut terminologi, fiqih pada mulanya berarti pengetahuan keagamaan yang mencakup seluruh ajaran agama, baik berupa akidah, akhlak, maupun amaliah (ibadah), yakni sama dengan arti syariah islamiyyah.[24] Fiqih menurut *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah* adalah sebagai berikut: *Fiqih secara bahasa adalah pemahaman yang mutlak, baik secara jelas maupun secara tersembunyi. Dan telah berpendapat sebagian ulama, bahwa fiqih secara bahasa berarti memahami sesuatu secara mendalam….*).[25]

3. Pengertian Jual Beli

Jual beli menurut bahasa, ialah menukarkan sesuatu dengan sesuatu. Menukarkan barang dengan barang dinamai jual beli menurut bahasa sebagaimana menukarkan barang dengan uang. Salah satu dari dua hal yang ditukar tadi dinamai *mabi'* (barang yang dijual) dan yang lain disebut

[21] B.N. Marbun, , *Kamus Politik*, (Pustaka Sinar Harapan, Jakarta, 1996). hal.469.

[22] James P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, (Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997), hal.421

[23] Rachmat Syafe'i, *Fiqih Mu'amalat,* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hal. 13

[24] *Ibid,* hal. 13-14.

[25] Wuzarah al-Awqaf wa asy-Syu'un al-Islamiyyah, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyyah,* (Kuwait: Wuzarah al-Awqaf wa asy-Syu'un al-Islamiyyah, Cet. 2, 1983 M/1404 H), hal. 11.

tsaman (harga). Dilihat dari segi bahasa tiada bedanya antara barang yang dijual dan harga, apakah kedua-duanya itu suci ataupun najis.[26] Dalam Kamus Hukum dijelaskan bahwa jual beli adalah suatu persetujuan, dimana pihak yang satu mengikat diri untuk menyerahkan barang yang tertentu, dan pihak yang lain mengikat diri untuk membayar harganya.[27]

Menurut istilah pengertian jual beli terdapat beberapa pendapat di kalangan para Imam *Mazhab*. Menurut *mazhab* Hanafi, jual beli mengandung dua makna, yakni: 1) Makna khusus, yaitu menukarkan barang dengan dua mata uang, yakni emas dan perak dan yang sejenisnya. Kapan saja lafal diucapkan, tentu kembali kepada arti ini; 2) Makna umum, yaitu ada dua belas macam, diantaranya adalah makna khusus ini.[28]

4. Pengertian Mażhab Syafi'i

Mazhab Syafi'i adalah *mazhab* fiqih yang dicetuskan oleh Muhammad bin Idris asy-Syafi'i atau yang lebih dikenal dengan nama Imam Syafi'i. *Mazhab* ini kebanyakan dianut para penduduk Mesir bawah, Arab Saudi bagian barat, Suriah, Indonesia, Malaysia, Brunei, Malabar, Hadramaut, dan Bahrain.[29]

5. Pengertian Globalisasi

Istilah globalisasi diambil dari kata "*global*". Kata ini melibatkan kesadaran baru bahwa dunia adalah sebuah kontinuitas lingkungan yang terkonstruksi sebagai kesatuan utuh. Istilah globalisasi mengindikasikan bahwa dunia adalah sebuah kontinuitas lingkungan yang terkonstruksi sebagai kesatuan utuh, Tidak ada batas dan sekat, wilayah budaya, politik, ekonomi, khususnya teknologi, karena teknologi merupakan *tool* bagi perkembangnya dinamika perubahan

[26] Abdurrahman al-Jaziry, *Kitab al-Fiqh Ala al-Mazahib al-Arba'ah* (Mesir: Dar al-Fikr, 1974), hal. 290.
[27] C.S.T. Simorangkir, *Kamus Hukum* (Jakarta: Aksara Baru, 1983), hal. 89.
[28] al-Jaziriy, , *Kitab* ...hal. 291.
[29] al-Jundi, *Nashir al-Sunnah wa Wadhi' al-Ushul*, (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, 1967). hal. 364.

dunia.[30] Marshall McLuhan menyebut dunia yang diliputi kesadaran globalisasi ini sebagai "*global village*" (desa buana).[31]

C. Kerangka Teori

Teori merupakan istilah yang diperbincangkan dalam berbagai kalangan ketika mempertanyakan suatu masalah, baik dalam ranah ilmu pengetahuan maupun dalam kehidupan sehari-hari. Teori selalu dikaitkan dengan sesuatu yang abstrak.[32] Menurut S. Sarantakos, sebagaimana dikutip Otje Salman S dan Anthon F. Susanto, teori adalah "suatu set/koleksi/gabungan 'proposisi' yang secara logis terkait satu sama lain dan diuji serta disajikan secara sistematis".[33]

Bagi banyak ahli, teori merupakan seperangkat gagasan yang berkembang, di samping untuk mencoba secara maksimal memenuhi kriteria tertentu, meski mungkin saja hanya memberikan kontribusi parsial bagi keseluruhan teori yang lebih umum.[34] Kerangka teori dalam kajian ini disajikan dalam tiga tataran teori. Pada tataran ***grand theory*** ditampilkan teori hukum progresif. Pada tataran ***middle range theory*** dipilih teori penegakan hukum. Sebagai ***applied theory*** dipilih teori *mashlahah* sebagai tujuan akhir *maqâsid al-syari'ah.*

1. Teori Hukum Progresif

Lahirnya hukum progresif dalam *khazanah* pemikiran hukum, bukanlah sesuatu yang lahir tanpa sebab, hukum progresif adalah bagian dari proses pencarian kebenaran yang tidak pernah berhenti. Hukum progresif dapat dipandang sebagai konsep yang sedang mencari jati diri bertolak dari realitas empiris tentang bekerjanya hukum di masyarakat, berupa ketidakpuasan dan keprihatinan terhadap kinerja dan kualitas penegakan hukum dalam setting Indonesia akhir abad ke-20.[35]

---

[30] Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal.44

[31] *Ibid*., hal.44

[32] Juhaya S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya*, (Pustaka Setia, Bandung,2011), hal. 1.

[33] Otje Salman S dan Anthon F. Susanto, *Teori Hukum: Mengingat, Mengumpulkan, dan Membuka Kembali*, (Refika Aditama, Bandung, 2010),hal. 23.

[34] *Ibid.*, hal. 23.

[35] Satjipto Rahardjo. "Hukum Progresif: Hukum yang Membebaskan", Jurnal Hukum Progresif, Vol. 1, No. I/April 2005, Program Doktor Ilmu Hukum Undip Semarang, hal. 3.

Hukum dengan watak progresif ini diasumsikan bahwa hukum adalah untuk manusia, bukan sebaliknya manusia untuk hukum. Kehadiran hukum bukan untuk dirinya sendiri, melainkan untuk sesuatu yang lebih luas dan besar. Jika terjadi permasalahan di dalam hukum, maka hukumlah yang harus diperbaiki, bukan manusia yang dipaksa untuk dimasukkan ke dalam skema hukum. Hukum juga bukan institusi yang mutlak serta final, karena hukum selalu berada dalam proses untuk terus-menerus menjadi (*law as process, law in the making*).[36] Dengan kata lain, hukum progresif berangkat dari asumsi dasar bahwa hukum adalah untuk manusia, dan selalu dalam proses untuk menjadi serta dalam memberikan penjelasan terhadap fenomena hukum selalu terlibat dengan teori lain.[37]

Gagasan tentang Hukum Progresif disampaikan Prof. Dr. Satjipto Rahardjo, Gagasan tersebut mendapat apresiasi yang luas dan istilah hukum progresif sekarang sudah mulai banyak digunakan. Paradigma hukum progresif yang digagas sang begawan hukum Prof. Dr. Satjipto Rahardjo adalah sebuah gagasan yang fenomenal yang ditujukan kepada aparatur penegak hukum terutama kepada sang Hakim agar supaya jangan terbelenggu dengan *positivisme* hukum yang selama ini banyak memberikan ketidakadilan kepada *yustisiaben* (pencari keadilan) dalam menegakkan hukum karena penegakan hukum merupakan rangkaian proses untuk menjabarkan nilai, ide, cita yang cukup abstrak yang menjadi tujuan hukum.

Ilmu hukum progresif dapat diproyeksikan dan dibicarakan dalam konteks keilmuan secara universal. Oleh karena itu, Ilmu hukum progresif dihadapkan pada dua medan sekaligus, yaitu Indonesia dan dunia. Ini didasarkan pada argumen bahwa ilmu hukum tidak dapat bersifat steril dan mengisolasi diri dari perubahan yang terjadi di dunia. Ilmu pada dasarnya harus selalu mampu memberi pencerahan

---

[36] *Ibid,* hal. 3

[37] Pelibatan teori lain dalam hukum progresif sekaligus menjelaskan tentang kedudukan hukum progresif di tengah-tengah teori hukum lain tersebut

terhadap komunitas yang dilayani. Untuk memenuhi peran itu, maka ilmu hukum dituntut menjadi progresif.[38]

Bagi hukum progresif, proses perubahan tidak lagi berpusat pada peraturan, tetapi pada kreativitas pelaku hukum mengaktualisasikan hukum dalam ruang dan waktu yang tepat. Para pelaku hukum progresif dapat melakukan perubahan dengan melakukan pemaknaan yang kreatif terhadap peraturan yang ada, tanpa harus menunggu perubahan peraturan (*changing the law*). Peraturan buruk tidak harus menjadi penghalang bagi para pelaku hukum progresif untuk menghadikarkan keadilan untuk rakyat dan pencari keadilan, karena mereka dapat melakukan interprestasi secara baru setiap kali terhadap suatu peraturan.

Dalam diskursus pemikiran hukum Indonesia, label tentang "hukum prograsif" sudah sangat sering terdengar.[39] Hukum Progresif ini kemudian oleh sebagian kalangan dianggap sebagai jawaban terhadap keterbatasan-keterbatasan pendekatan hukum modern untuk menjawab berbagai persoalan hukum masa kini.[40] Secara substantif Sidharta mengambarkan kerangka pikir hukum prograsif dalam kata-kata kunci sebagai berikut:[41]

1. Hukum Progresif itu untuk manusia, bukan manusia untuk hukum
2. Hukum progresif itu harus pro-rakyat dan pro-keadilan
3. Hukum progresif bertujuan mengantarkan manusia kepada kesejahteraan dan kebahagian

---

[38] Ilmu hukum normatif yang berbasis negara dan pikiran abad ke-19 misalnya, tidak akan berhasil mencerahkan masyarakat abad ke-20 dengan sekalian perubahan dan perkembangannya , Satjipto Rahardjo, tth, *Menggagas Hukum Progresif Indonesia*, penyunting: Ahmad Gunawan dan Muammar Ramadhan, Pusataka Pelajar, Yogyakarta, hal. 2-3.

[39] Shidarta, *Posisi pemikiran Hukum Progresif Dalam Konfigurasi Aliran-aliran Filsafat Hukum*. http://mitrahukum.org/file/bahan_ajar/Posisi%20Pemikiran%20Hukum%20Progresif%20dalam%20Konfigurasi%20Aliran%20Filsafat%20Hukum%20by%20Shidarta.pdf

[40] Lihat dalam Wisnubroto, *Menelusuri dan Memaknai Hukum Progresif,* Bahan FGD LBH Yogyakarta dan SPHP (Serikat Pekerja Hukum Progresif), Yogyakarta, 8 April 2006, dapat diakses melalui http://www.docstoc.com/docs/24618082/Menelusuri-and-Memaknai-Hukum-Progresif

[41] Sidharta, *Posisi.,* hal 2-5

4. Hukum progresif selalu dalam proses menjadi
5. Hukum progresif menekankan hidup baik sebagai dasar hukum yang baik
6. Hukum progresif memiliki tipe responsif
7. Hukum progresif mendorong peran publik
8. Hukum progresif membangun Negara hukum yang berhatinurani
9. Hukum progresif dijalankan dengan kecerdasan spritual
10. Hukum progresif itu merobohkan, mengganti, dan membebaskan.

Dalam konteks pembangunan hukum yang responsif dan progresif tersebut, Abdul Hakim G. Nusantara mengkritik keras terhadap paradigma hukum kontinental (*rule of law*) yang saat ini sesungguhnya menjadi basis paradigma para penegak hukum, perumus hukum dan beberapa intelektual hukum di Indonesia. Menurut Abdul Hakim, tipe tradisi hukum kontinental merupakan model pembangunan hukum yang ortodoks yang mempunyai ciri-ciri adanya peranan yang sangat dominan dari lembaga-lembaga negara (pemerintah dan parlemen) dalam menentukan arah hukum dalam suatu masyarakat. Hukum akhirnya bersifat *positivis-instrumentalis*. Hukum menjadi alat yang ampuh bagi pelaksanaan ideologi dan program negara.[42]

Hukum progresif sebagaimana telah diungkap di atas, menghendaki kembalinya pemikiran hukum pada falsafah dasarnya yaitu hukum untuk manusia. Manusia menjadi penentu dan titik orientasi dari keberadaan hukum. Karena itu, hukum tidak boleh menjadi institusi yang lepas dari kepentingan pengabdian untuk mensejahterakan manusia. Para pelaku hukum dituntut untuk mengedepankan kejujuran dan ketulusan dalam penegakan hukum. Mereka

[42] Abdul Hakim G. Nusantara, *Politik Hukum Indonesia,* (Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, Jakarta, 1988), hal. 27

harus memiliki empati dan kepudian pada penderitaan yang dialami oleh rakyat dan bangsanya. Kepentingan rakyat baik kesejahteran dan kebahagiannya harus menjadi titik orientasi dan tujuan akhir dari penyelenggaraan hukum. Dalam konteks ini, term hukum progresif nyata menganut ideologi hukum yang pro keadilan dan hukum yang pro rakyat.[43]

Berbeda dengan ilmu hukum yang berbasis pada teori positivis, yang sangat mengandalkan paradigma peraturan (*rule*), Ilmu Hukum Progresif lebih mengutamakan paradigma manusia (*people*). Konsekuensi penerimaan paradigma manusia itu membawa Ilmu Hukum Progresif sangat mempedulikan faktor perilaku (*behavior, experience*). Menurut Holmes, logika peraturan disempurnakan dengan logika pengalaman.[44] Berdasarkan asumsi dasar tersebut, Kristiana menyusun karakteristik dasar hukum progresif seperti berikut ini.[45]

Karakteristik Dasar Hukum Progresif	
Asumsi Dasar	1) Hukum untuk manusia bukan sebaliknya manusia untuk hukum 2) Hukum bukan institusi yang mutlak dan final, karena hukum selalu berada dalam proses untuk terus-menerus menjadi (*law as process, law in the making*).
Tujuan Hukum	Kesejahteraan dan kebahagiaan manusia.
Spirit	1) Pembebasan terhadap tipe, cara berpikir, asas, dan teori yang selama ini dipakai yang dominatif (legalistik dan positivistik). 2) Pembebasan terhadap kultur penegakan hukum yang dirasa tidak memberikan keadilan substantif.

[43] Bernard L. Tanya, dkk, *Teori Hukum,...* hal 212
[44] *Ibid.*, hal 212
[45] Yudi Kristiana, 2007, Rekonstruksi Birokrasi Kejaksaan dengan Pendekatan Hukum Progresif, Studi Penyelidikan, Penyidikan, dan Penuntutan Tindak Pidana Korupsi. Disertasi di PDIH Undip Semarang,

Arti Progresivitas	1) Hukum selalu dalam proses menjadi (*law in the making*). 2) Hukum harus peka terhadap perubahan yang terjadi di masyarakat, baik lokal, nasional, maupun *global*. 3) Menolak *status quo* manakala menimbulkan dekadensi, suasana korup dan sangat merugikan kepentingan rakyat, sehingga menimbulkan perlawanan dan pemberontakan yang berujung pada penafsiran progresif terhadap hukum.
Karakter	1) Kajian hukum progresif berusaha mengalihkan titik berat kajian hukum yang semula menggunakan optik hukum menuju ke perilaku. 2) Hukum progresif secara sadar menempatkan kehadirannya dalam hubungan erat dengan manusia dan masyarakat, meminjam istilah *Nonet & Selznick* bertipe responsif. 3) Hukum progresif berbagi paham dengan Legal Realism karena hukum tidak dipandang dari kacamata hukum itu sendiri, tetapi dilihat dan dinilai dari tujuan sosial yang ingin dicapai dan akibat yang timbul dari bekerjanya hukum. 4) Hukum progresif memiliki kedekatan dengan *Sociological Jurisprudence* dari Roscoe Pound yang mengkaji hukum tidak hanya sebatas pada studi tentang peraturan, tetapi keluar dan melihat efek dari hukum dan bekerjanya hukum. 5) Hukum progresif memiliki kedekatan dengan teori hukum alam, karena peduli terhadap hal-hal yang metayuridis (keadilan). 6) Hukum progresif memiliki kedekatan dengan *Critical Legal Studies* (CLS) namun cakupannya lebih luas.

Pada dasarnya, hukum progresif merupakan antitesis (pertentangan) dari ajaran ilmu hukum positif (*analytical jurisprudence*) yang dipraktikkan di Indonesia.[46] Satjipto Rahardjo mengakui secara jujur bahwa ada banyak aliran pemikiran hukum yang berdekatan atau berbagi dengan pemikiran hukum progresif. Statemen Satjipto Rahardjo dengan kekuatan hukum progresifnya merupakan provokasi ilmiah atas kegagaluannya atas hegemoni posistivisme dan

[46] Abu Rokhmad, *Hukum Progresif Pemikiran Satjipto Rahardjo dalam Perspektif Teori Mashlahah*, (Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, Semarang, 2012), hal. 108.

sentralisme hukum yang kemudian berdampak terhadap kekerasan struktural, marjinalisasi masyarakat dan hukumnya serta menjauhkan hukum dari kehidupan sosial masyarakat yang multikultural.

Statemen Satjipto Raharjo telah menciptakan polemik dan debat konfrontatif dengan paradigma hukum yang hingga saat ini masih diterapkan di Indonesia. Setidaknya, salah satu teoritikus yang dilawannya ialah Hans Kalsen yang mengatakan bahwa norma hukum bukan semata diterapkan oleh organ atau dipatuhi oleh subyek, tetapi juga menjadi dasar pertimbangan nilai spesifik yang mengkualifikasikan satu perbuatan dinilai berdasar hukum ataukah tidak diluar hukum. Validitas penerapan hukum tergantung pada norma-normanya, primer atau sekunder. Term Sein (ada/fakta) dan sollen (harus/ideal) merupakan terma yang berbeda. Validitas hukum normatif dan primer ialah sesuatu yang Sollen (harus/ideal) bukan sesuatu yang Sein (ada/fakta).[47]

Menurut Suparman, penegakan hukum progresif menempatkan kepentingan dan kebutuhan manusia/rakyat sebagai titik orientasinya, karena aparatur penegak hukum harus memiliki kepekaan pada persoalan-persoalan yang timbul dalam hubungan-hubungan manusia. Salah salah satu persoalan krusial dalam konteks itu ialah keterbelengguan manusia dalam struktur-struktur yang menindas baik politik, ekonomi, sosial budaya, maupun oleh hukum yang manipulatif. Dalam kondisi-kondisi tersebut, keberadaan hukum progresif harus menjadi institusi yang emansipatoris yang membawa pemberdayaan. Konsep kesamaan (*aquality*) yang didasarkan pada kolektivitas atau komunitas (*group related equality*) dan bukan individu sebagai unit (*individual equality*). Aksi-aksi afirmatif penegakan hukum hukum HAM progresif didukung oleh keinginan untuk mendayagunakan hukum HAM bagi kepentingan rakyat yang lemah atau rentan.[48]

---

[47] Hans Kalsen,. *Teori Hukum Murni : Dasar-Dasar Ilmu Hukum Normatif Sebagai Ilmu Empirik-Deskriptif,* (Rimdi Press, Tanpa Tempat, 1995), hal. 46-61

[48] Suparman Marzuki*, Robohnya Keadilan*,... hal 271-272

2. Teori Penegakan Hukum

Hukum merupakan suatu sarana dimana didalamnya terkandung nilai-nilai atau konsep-konsep tentang keadilan, kebenaran kemanfaatan sosial, dan sebagainya. Penegakan hukum merupakan usaha untuk mewujudkan ide-ide dan konsep-konsep hukum yang diharapakan rakyat menjadi kenyataan.[49] Jadi penegakan hukum pada hakikatnya adalah proses perwujudan ide-ide.

Menurut Soerjono Soekanto, penegakan hukum adalah kegiatan menyerasikan hubungan nilai-nilai yang terjabarkan didalam kaidah-kaidah/pandangan nilai yang mantap dan mengejewantah dan sikap tindak sebagai rangkaian penjabaran nilai tahap akhir untuk menciptakan, memelihara dan mempertahankan kedamaian pergaulan hidup. Penegakan hukum secara konkret adalah berlakunya hukum positif dalam praktik sebagaimana seharusnya patut dipatuhi. Oleh karena itu, memberikan keadilan dalam suatu perkara berarti memutuskan hukum *in concreto* dalam mempertahankan dan menjamin di taatinya hukum materiil dengan menggunakan cara procedural yang ditetapkan oleh hukum formal.[50]

Pada hakikatnyan penegakan hukum mewujudkan nilai-nilai atau kaedah-kaedah yang memuat keadilan dan kebenaran, penegakan hukum bukan hanya menjadi tugas dari para penegak hukum yang sudah di kenal secara konvensional, tetapi menjadi tugas dari setiap orang. Meskipun demikian, dalam kaitannya dengan hukum publik pemerintahlah yang bertanggung jawab. Sebagai suatu proses yang bersifat sistemik, maka penegakan hukum menampakkan diri sebagai penerapan hukum pidana (*criminal law application*) yang melibatkan pelbagai sub sistem struktural berupa aparat kepolisian, kejaksaan, pengadilan dan pemasyarakatan. Termasuk didalamnya tentu saja lembaga penasehat hukum.

---

[49] Shant Dellyana, *Konsep Penegakan Hukum*. (Yogyakarta: Liberty, 1988) hal 32
[50] Shant Dellyana, *Konsep Penegakan*, hal 33

Dalam konteks ini, Joseph Goldstein membedakan penegakan hukum menjadi 3 bagian yaitu:[51] (1). ***Total enforcement,*** yakni ruang lingkup penegakan hukum sebagaimana yang dirumuskan oleh hukum pidana substantif (*subtantive law of crime).* Penegakan hukum pidana secara total ini tidak mungkin dilakukan sebab para penegak hukum dibatasi secara ketat oleh hukum acara pidana yang antara lain mencakup aturan-aturan penangkapan, penahanan, penggeledahan, penyitaan dan pemeriksaan pendahuluan. Disamping itu mungkin terjadi hukum pidana substantif sendiri memberikan batasan-batasan. Misalnya dibutuhkan aduan terlebih dahulu sebagai syarat penuntutan pada delik-delik aduan (*klacht delicten*). Ruang lingkup yang dibatasi ini disebut sebagai *area of no enforcement*; (2). ***Full enforcement,*** setelah ruang lingkup penegakan hukum yang bersifat total tersebut dikurangi *area of no enforcement* dalam penegakan hukum ini para penegak hukum diharapkan penegakan hukum secara maksimal; (3). ***Actual enforcement,*** menurut Joseph Goldstein full enforcement ini dianggap *not a realistic expectation*, sebab adanya keterbatasan-keterbatasan dalam bentuk waktu, personil, alat-alat investigasi, dana dan sebagainya, yang kesemuanya mengakibatkan keharusan dilakukannya discretion dan sisanya inilah yang disebut dengan *actual enforcement.*

Dalam pelaksanaan penegakan hukum, keadilan harus diperhatikan, namun hukum itu tidak identik dengan keadilan, hukum itu bersifat umum, mengikat setiap orang, bersifat menyamaratakan. Setiap orang yang mencuri harus dihukum tanpa membeda-bedakan siapa yang mencuri. Sebaliknya keadilan bersifat subjektif, individualistis dan tidak menyamaratakan.[52]

Aristoteles dalam buah pikirannya *"Ethica Nicomacea"* dan "*Rhetorica*" mengatakan, hukum mempunyai tugas yang suci, yakni memberikan pada setiap orang apa yang berhak

---

[51] *Ibid,* hal.39

[52] Sudikno Mertokusumo, *Bab-bab Tentang Penemuan Hukum*", (Yoyakarta: Citra Aditya Bakti, 1993). hal. 2.

ia terima. Anggapan ini berdasarkan etika dan berpendapat bahwa hukum bertugas hanya membuat adanya keadilan saja (*ethische theorie*). Tetapi anggapan semacam ini tidak mudah dipraktekkan, maklum tidak mungkin orang membuat peraturan hukum sendiri bagi tiap-tiap manusia, sebab apabila itu dilakukan maka tentu tak akan habis-habisnya. Sebab itu pula hukum harus membuat peraturan umum, kaedah hukum tidak diadakan untuk menyelesaikan suatu perkara tertentu. Kaedah hukum tidak menyebut suatu nama seseorang tertentu, kaedah hukum hanya membuat suatu kualifikasi tertentu.[53] Kualifikasi tertentu itu sesuatu yang abstrak, sedangkan pertimbangan tentang hal-hal yang konkrit diserahkan pada penegak hukum.

3. Teori *Mashlahah*

Hukum Islam mempunyai tujuan yang hakiki, yaitu tujuan penciptaan hukum itu sendiri yang menjadi tolok ukur bagi manusia dalam rangka mencapai kebahagiaan hidup. Pembuat hukum yang sesungguhnya hanyalah Allah, yang tidak berbuat sesuatu yang sia-sia. Setiap yang Dia lakukan memiliki tujuan, yaitu untuk kemaslahatan manusia. Tujuan hukum Allah dapat dilihat dari dua sisi, yaitu dilihat dari segi manusiawi, yaitu tujuan dari segi kepentingan manusia atau mukallaf dan dilihat dari sisi Allah sebagai pembuat hukum, yaitu tujuan Allah membuat hukum.[54]

Pembicaraan yang paling luas dalam kajian hukum Islam adalah menyangkut apa yang menjadi tujuan ditetapkannya hukum *syara'*, yang dalam istilah *ushul fiqh*

---

[53] Hakim diberi kesempatan menggolongkan peristiwa-peristiwa hukum sebanyak-banyaknya di dalam suatu golongan, yakni golongan peraturan hukum itu. Yakni, hukum yang berlaku pada saat ini atau hukum yang berlaku pada saat yang tertentu. Misalnya, peraturan-peraturan hukum dalam KUH Pidana, peraturan-peraturan pemerintah daerah yang berlaku sekarang atau yang berlaku pada masa lalu sebagai hukum positif dan hukum alam serta hukum tidak tertulis lainnya. Peraturan hukum sebagai peraturan yang abstrak dan *hypotetis*, dengan demikian hukum itu harus tetap berguna (*doelmatig*). Agar tetap berguna hukum itu harus sedikit mengorbankan keadilan. E. Utrecht, "*Pengantar Dalam Hukum Indonesia*", (Jakarta: Balai Buku Ichtiar, 1962), hal. 24-28.

[54] Juhaya S. Praja, *Teori Hukum dan Aplikasinya*, Pustaka Setia, Bandung, hal. 76. Lihat juga Tjun Surjaman (editor), 1991, *Hukum Islam di Indonesia: Pemikiran dan Praktek*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 2011,hal. 240 – 242.

disebut dengan *maqashid al-syari'ah* adalah mengkaji nilai-nilai yang dikandung oleh hukum, yaitu *maslahat*.[55] Ukuran kemaslahatan mengacu pada doktrin *ushul fiqh* yang dikenal dengan sebutan *al kulliyatul al-khams* (lima pokok pilar) atau dengan kata lain disebut dengan *maqâsid al-syari'ah* (tujuan-tujuan universal *syari'ah*).[56] Lima pokok pilar tersebut adalah: (1). *Hifdz al-din,* menjamin kebebasan beragama; (2). *hifdz al-nafs,* memelihara kelangsungan hidup; (3). *hifdz al-'aql,* menjamin kreativitas berpikir; (4). *hifdz al-nasl,* menjamin keturunan dan kehormatan; (5). *hifdz al-mal*, pemilikan harta, properti, dan kekayaan. Ide sentral dan sekaligus tujuan akhir dari *maqâsid al-syari'ah* adalah *mashlahah*.[57]

Pembahasan tentang *maslahat* tidak luput dari perbedaan dan perdebatan di kalangan pakar *ushul fiqh*. Perbedaan dan perdebatan ini bukan saja terlihat dari segi pemahaman tentang essensi *maslahat*, yaitu menyangkut pemaknaannya dan bentuknya, tetapi juga terkait langsung dengan relevansinya dengan kepentingan dan hajat manusia yang terus berkembang dan dapat dipungkiri bahwa perbedaan dan perdebatan ini semakin lebih terlihat lagi ketika terjadinya pertentangan antara *maslahat* dengan *nash* dan *Ijma'*.[58]

---

[55] *Maslahat* atau kemaslahatan yang semula berasal dari bahasa Arab yang selanjutnya diserap menjadi bahasa Indonesia mengandung makna yang sama dengan arti asalnya, yaitu sesuatu yang mendatangkan kebaikan, berguna dan bermanfaat atau kepentingan. Pengertian ini selanjuntnya dapat dilihat dalam "*Kamur Besar Bahasa Indonesia",* oleh Tim Penysun Kamus bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka, 1989, hal. 563.

[56] *Maqâsid al-syari'ah*, secara bahasa, terdiri dari dua kata yakni, *maqâsid* dan *syari'ah*. *Maqâsid* adalah bentuk jamak dari *maqsid* yang berarti kesengajaan atau tujuan, *syari'ah* berarti jalan menuju sumber air. Menurut al-lmam al-Syathibi: "*al-Maqâsid* terbagi menjadi dua: yang pertama, berkaitan dengan maksud Tuhan selaku pembuat syari'ah; dan kedua, berkaitan dengan maksud mukallaf" Lihat Samsul Ma'arif, *et. al.*, , *Fiqih Progresif Menjawab Tantangan Modernitas*, FKKU Press Jakarta, 2003hal. 112

[57] Ika Yunia Fauzia dan Abdul Kadir Riyadi, *Prinsip Ekonomi Islam Perspektif Maqâsid al-syari'ah,* Kencana, Jakarta, 2014, hal. 44.

[58] Para pakar ushul fiqh memiliki sikap pandang yang berbeda dalam menghadapi pertentangan antara maslahat dngan nash. Sebagaimana dijelaskan oleh Abdullah al-Kamali umumnya para ushuliyun berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara maslahat dengan nash al-quran dan al-Sunnah atau al-Ijma', maka hal yang demikian merupakan maslahat yang diragukan dan harus ditolak karena akan membawa kepada kerusakan. Dan jalan yang harus diambil adalah mendahulukan nash atas maslahat (*taqdim al-Nash 'ala al-maslahat*). Hal ini tidak lain karena apa yang disebut *maslahat* atau kemaslahatan cenderung—jika tidak disebut lebih banyak—dipengaruhi oleh hawa nafsu dan kepentingan manusia. Jika sesuatu yang disebut

Secara etimologi, *mashlahah* sama dengan manfaat, baik dari segi lafal maupun makna. *mashlahah* juga berarti manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat. Apabila dikatakan bahwa perdagangan itu suatu kemaslahatan dan menuntut ilmu itu suatu kemaslahatan, maka hal tersebut berarti bahwa perdagangan dan menuntut ilmu itu penyebab diperolehnya manfaat lahir dan batin.[59] Secara *terminologi*, terdapat beberapa definisi *mashlahah* yang dikemukakan ulama *ushul fiqh*, tetapi seluruh definisi tersebut mengandung esensi yang sama.

Ulama *ushul* seperti Imam al-Juwaini[60] dan al-Gazali[61] telah memberikan batas-batasan apa yang disebut dengan *maslahat*. al-Gazali menyebutkan bahwa *maslahat* itu harus dilihat bukan saja dari segi eksistennya tetapi juga dari segi tingkatannya. Menurut al-Gazali pemahaman *maslahat* dari segi eksistensinya adalah menjadi sangat penting, karena akan dapat membedakan mana *maslahat* yang diakui dan sejalan dengan *nash* atas keberadaannya dan mana yang tidak sejalan atau ditolak oleh *nash*. Sebab, tanpa memahami aspek ini secara mendalam akan menimbulkan kerancuan dan pertentangan.[62] Demikian juga halnya dengan pemahaman secara mendalam atas tingkatan *maslahat* tersebut bila dihubungkan dengan segi kepentingannya bagi manusia.

Imam al-Ghazali, mengemukakan bahwa pada prinsipnya *mashlahah* adalah "mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka memelihara tujuan-tujuan *syara'*." [63] Imam al-Ghazali memandang bahwa suatu

---

maslahat dipengaruhi oleh hawa nafsu manusia, maka akan terjadi kerusakan dan hal ini yang tidak bisa ditolerir, Lihat dalam Abdullah al-Kamali. *Maqashid al-Syari'ah Fi Dau' Fiqh al-Muuwazanat.* Beirut-Libanon, Dar al-Fikr, Cet. I, 2000. hal. 38-39.

[59] Husain Hamid Hasan, *Nazhariyyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Muqarin,* Dar al-Ma'arif, Beirut, 1971.hal. 3-4

[60] Imam al-Juwaini, 1400 H. *al-Burhan Fi Ushul al-Fiqh.* Kairo: Dar al-Ansar, Jilid I,. hal. 295.

[61] al-Gazali. *Syifa' al-Galil Fi Bayan al-Syibh wa al-Mukhil Wa Masalik al-Ta'lil.* Bagdad: Mathba'ah al-Irsyad, 1971. hal. 159. Lihat pula dalam kitab *al-Mustasfa.Min 'Ilm al-Ushul.* Mesir: Mkatabah al-Jundiyah, hal. 250-258.

[62] al-Gazali. *Almustasfa*. hal. 250-258.

[63] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa fi 'Ilm al-Ushul,* Jilid I, Dar al-Ma'arif, Beirut, 1983,hal. 286.

kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan *syara'*, sekalipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia, karena kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak *syara'*, tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu. Misalnya, di zaman *jahiliyah* para wanita tidak mendapatkan bagian harta warisan yang menurut mereka hal tersebut mengandung kemaslahatan, sesuai dengan adat istiadat mereka, tetapi pandangan ini tidak sejalan dengan kehendak *syara'*; karenanya tidak dinamakan *mashlahah*. Oleh sebab itu, menurut Imam al-Ghazali, yang dijadikan patokan dalam menentukan kemaslahatan itu adalah kehendak dan tujuan *syara'*,[64] bukan kehendak dan tujuan manusia.

Pengertian yang lebih rinci tentang *maslahat* ini seperti dikemukakan oleh Quthub Mustafa Sanu *maslahat* ialah memelihara maksud *syara'*[65] yang berkaitan dengan semua upaya untuk melahirkan manfa'at dan menghilangkan (menolak) segala yang dapat menimbulkan kerusakan.[66] Wael B. Hallaq menyebutkan bahwa *maslahat* merupakan metode penalaran hukum bahwa ciri kepentingan umum menjadi basis pijakannya dengan melihat kesejalannya atau persesuaiannya (*munasib*) dengan tujuan syari'at.[67]

Abdul Karim Zaidan menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *maslahat* ialah berusaha mewujudkan

[64] Tujuan syara' yang harus dipelihara tersebut, lanjut al-Ghazali, ada lima bentuk yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila seseorang melakukan suatu perbuatan yang pada intinya untuk memelihara kelima aspek tujuan syara' di atas, maka dinamakan *mashlahah*. Di samping itu, upaya untuk menolak segala bentuk kemudaratan yang berkaitan dengan kelima aspek tujuan syara' tersebut, juga dinamakan *mashlahah*. Dalam kaitan dengan ini, Imam al-Syathibi, mengatakan bahwa kemaslahatan tersebut tidak dibedakan antara kemaslahatan dunia maupun kemaslahatan akhirat, karena kedua kemaslahatan tersebut apabila bertujuan untuk memelihara kelima tujuan syara' di atas termasuk ke dalam konsep *mashlahat*. Dengan demikian, menurut al-Syathibi, kemaslahatan dunia yang dicapai seorang hamba Allah harus bertujuan untuk kemaslahatan di akhirat. Lihat dalam, Abu Ishaq al-Syathibi, *op. cit.,* hal. 98

[65] Maksud *syara'* disini sini di kalanganUlama ushul menyangkut melindungi/memelihara kepentingan manusia baik yang berhubungan denagn agama, jiwa, akal, kemuliaan diri dan harta mereka. Dan inilah yang kemudian dikenal dengan istilah lima kepentingan umum yang utama *(al-kulliyat al-khams*), Lihat dalam Fathurrahman Djamil. *Metode Ijtihad Maelis Tarjih Muhammadiyah.* Jakarta: Logos Publishing House, cet. I. 1995. hal. 35-47

[66] Quthub Mustafa Sabu. *Mu'jam Musthakahat Ushul al-Fiqh*.. 2000. hal. 415

[67] Wael B. Hallaq. *Sejarah Teori*....hal. 166.

kebaikan atau manfa'at dan menolak terjadinya kemudlaratan atau kerusakan.[68] Sementara itu, Husen Hamid Hasan menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *maslahat* ialah perbuatan yang mengandung kebaikan, yaitu sesuatu yang bermanfa'at bagi manusia.[69] Sebagai contohnya, bahwa kegiatan berdagang dan menuntut ilmu adalah hal-hal yang mengandung *maslahat* yang bermanfa'at dan dihajatkan oleh manusia. Kemudian Jalaluddin Abd. Rahman menjelaskan bahwa *maslahat* itu berarti memelihara maksud *syara'*, yakni kebaikan yang mendatangkan manfa'at yang diletakan atas kerangka dan batasan-batasan yang jelas, bukan atas dasar keinginan dan hawa nafsu manusia belaka.[70] Para ahli *ushul* mengemukakan beberapa pembagian *mashlahah*.[71]

a. Dilihat dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan itu, para ahli *ushul fiqh* membaginya kepada tiga macam, yaitu: *mashlahah al-dharûriyyat* (المصلحة الضرورية), *mashlahah al-hâjiyat* (المصلحة الحاجية), *mashlahah al-tahsîniyyat* (المصلحة التحسينية). Ketiga kemaslahatan ini perlu dibedakan, sehingga seorang Muslim dapat menentukan prioritas dalam mengambil suatu kemaslahatan. Kemashlahatan *dharuriyyah* harus lebih didahulukan dari pada *kemashlahatan hajiyyah*, dan kemaslahatan *hajiyyah* lebih didahulukan dari kemaslahatan *tahsiniyyah*.

b. Dilihat dari segi kandungan *mashlahah*, para ulama *ushul fiqh* membaginya kepada:

   1) *Mashlahah al-'Ammah* (المصلحة العامة), yaitu kemaslahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak. Kemaslahatan umum itu tidak berarti untuk kepentingan semua orang, tetapi bisa berbentuk kepentingan mayoritas umat atau kebanyakan umat. Misalnya, para ulama membolehkan membunuh penyebar *bid'ah*

[68] Abd Karim Zaidan. *al-Wajiz Fi Ushul al-Fiqh.* Baghdad: Dar al-Arabiyah Lit-Tiba'ah, 1977. hal. 236.

[69] Husen Hamid Hasan. *Nazhariyat al-Maslahat Fi al-Fiqh al-Islami.* Kairo: Dar al-Nahdlah al-Arabiyah, 1971. hal. 4.

[70] Jalaluddin Abd. Rahman. *al-Mashalih al-Mursalah Wa Makanatuha Fi Tasyri'.* Mesir: Mathba'ah al-Sa'adah, Cet. I. 1983. hal. 13.

[71] *Ibid.,* hal. 8-12.

yang dapat merusak '*aqidah* umat, karena menyangkut kepentingan orang banyak.

2). *Mashlahah al-Khâshshah* (المصلحة الخاصة), yaitu kemaslahatan pribadi dan ini sangat jarang sekali, seperti kemaslahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang (*maqfud*). Pentingnya pembagian kedua kemaslahatan ini berkaitan dengan prioritas mana yang harus didahulukan apabila antara kemaslahatan umum bertentangan dengan kemaslahatan pribadi. Dalam pertentangan kedua kemaslahatan ini, Islam mendahulukan kemaslahatan umum daripada kemaslahatan pribadi.

c. Dilihat dari segi berubah atau tidaknya *mashlahah* Muhammad Mushthafa al-Syalabi,[72] guru besar *ushul fiqh* di Univeritas al-Azhar Mesir, membagi dalam dua bentuk, yaitu:

1) Mashlahah al-Tsâbitah (المصلحة الثابتة), yaitu kemaslahatan yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman. Misalnya, berbagai kewajiban ibadah, seperti shalat, puasa, zakat dan haji.

2) Mashlahah al-Mutaghayyirah (المصلحة المتغيرة), yaitu kemaslahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu, dan subjek hukum. Kemaslahatan seperti ini berkaitan dengan permasalahan mu'amalah dan adat kebiasaan, seperti dalam masalah makanan yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya. Perlunya pembagian ini, menurut Mushthafa al-Syalabi, dimaksudkan untuk memberikan batasan kemaslahatan mana yang bisa berubah dan yang tidak.

d. Dilihat dari segi keberadaan *mashlahah* menurut *syara'* terbagi kepada:[73]

---

[72] Muhammad Mushthafa al-Syalabi, tth, *Ta'lil al-Ahkam*, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, Mesir, hal. 281-287

[73] Abu Ishaq al-Syathibi, *op.cit.,* hal. 98.

1) *Mashlahah al-Mu'tabarah* (المصلحة المعتبرة), yaitu kemaslahatan yang didukung oleh *syara'*. Maksudnya, adanya dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemaslahatan tersebut.[74]
2) *Mashlahah al-Mulghâh* (المصلحة الملغاة), yaitu kemaslahatan yang ditolak oleh *syara'*, karena bertentangan dengan ketentuan *syara'*. [75]
3) *Mashlahah al-Mursalah* (المصلحة المرسلة) yaitu kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung *syara'* dan tidak pula dibatalkan/ditolak *syara'* melalui dalil yang rinci. Kemaslahatan dalam bentuk ini terbagi dua, yaitu: a). *maslahah al-gharîbah* (المصلحة الغريبة), yaitu kemaslahatan yang asing, atau kemaslahatan yang sama sekali tidak ada dukungan dari *syara'*, baik secara rinci maupun secara

[74] Misalnya, hukuman atas orang yang meminum minuman keras dalam hadis Rasulullah SAW dipahami secara berlainan oleh para ulama fiqh, disebabkan perbedaan alat pemukul yang dipergunakan Rasulullah SAW ketika melaksanakan hukuman bagi orang yang meminum minuman keras. Ada hadis yang menunjukkan bahwa alat yang digunakan Rasul SAW adalah sandal/alas kakinya sebanyak 40 kali (H.R. Ahmad ibn Hanbal dan al-Baihaqi) dan adakalanya dengan pelepah pohon kurma juga sebanyak 40 kali (H.R. al-Bukhari dan Muslim). Oleh sebab itu, 'Umar ibn al-Khaththab, setelah bermusyawarah dengan para sahabat lain menjadikan hukuman dera bagi orang yang meminum minuman keras tersebut sebanyak 80 kali dera. 'Umar ibn al-Khaththab meng-qiyas-kan orang yang meminum minuman keras kepada orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Logikanya adalah, seseorang yang meminum minuman keras apabila mabuk, bicaranya tidak bisa terkontrol dan diduga keras akan menuduh orang lain berbuat zina. Hukuman untuk seseorang yang menuduh orang lain berbuat zina adalah 80 kali dera (Q.S. al-Nur, 24: 4). Oleh karena adanya dugaan keras menuduh orang lain berbuat zina akan muncul dari orang yang mabuk, maka 'Umar ibn al-Khaththab dan 'Ali ibn Abi Thalib mengatakan bahwa hukuman orang yang meminum minuman keras sama hukumnya dengan orang yang menuduh orang lain berbuat zina.

[75] Misalnya, syara' menentukan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari bulan Ramadhan dikenakan hukuman dengan memerdekakan budak, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang fakir miskin (H.R. al-Bukhari dan Muslim). al-Laits ibn Sa'ad (94-175 H/ahli fiqh Maliki di Spanyol), menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut-turut bagi seseorang (penguasa Spanyol) yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari Ramadhan. Para ulama memandang hukum ini bertentangan dengan hadis Rasulullah di atas, karena bentuk-bentuk hukuman itu harus diterapkan secara berurut. Apabila tidak mampu memerdekakan budak, baru dikenakan hukuman puasa dua bulan berturut-turut. Oleh sebab itu, para ulama ushul fiqh memandang mendahulukan hukuman puasa dua bulan berturut-turut dari memerdekakan budak merupakan kemaslahatan yang bertentangan dengan kehendak syara'; hukumnya batal. Kemaslahatan seperti ini, menurut kesepakatan para ulama, disebut dengan *maslahah al-mulghah* dan tidak bisa dijadikan landasan hukum.

umum,. b). *Mashlahah al-mursalah*, yaitu kemaslahatan yang tidak didukung dalil *syara'* atau *nash* yang rinci, tetapi didukung oleh sekumpulan makna *nash* (ayat atau *hadist*).

Najm al-Din al-Thufi (675-716 H/1276-1316 M, ahli *ushul fiqh* Hanbali),[76] tidak membagi *mashlahah* tersebut, sebagaimana yang dikemukakan para ahli *ushul fiqh* di atas. Menurutnya, *mashlahah* merupakan dalil yang bersifat mandiri dan menempati posisi yang kuat dalam menetapkan hukum *syara'*, baik *mashlahah* itu mendapat dukungan dari *syara'* maupun tidak.

Penggunaan *maslahat mursalah* sebagai sarana penggalian hukum sudah berjalan sejak lama. Adalah Imam Malik dan pengikutnya yang mempelopori *maslahat mursalah* sebagai sarana penggalian hukum.[77] Bahkan *Mazhab* Maliki termasuk juga *Mazhab* Ahmad sangat menghargai *maslahat* dan menjadikannya sebagai salah satu dasar (pembinaan *tasyri'*) yang berdiri sendiri.[78] Dalam pandangan kedua *mazhab* ini dijelaskan bahwa semua yang mendatangkan kemaslahatan atau manfaatnya lebih besar dari mudlaratnya, hal yang demikian yang dituntut oleh agama. Sebaliknya, semua yang mendatangkan mudlarat atau kemudlaratannya lebih besar dari kemaslahatannya atau tidak ada manfaat sama sekali adalah sesuatu yang dilarang oleh agama.[79] Prinsip *maslahat* yang dipegangi oleh Malik dan Ahmad merupakan sarana yang produktif dalam menghasilkan ketetapan hukum-hukum *fiqh*, terutama dalam bidang mua'amalat.[80]

---

[76] Mushthafa Zaid, 1964, *Nazhariyyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islamt wa Najm al-Din al-Thufi*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Mesir, hal. 133-136

[77] Muhammad Abu Zahrah. *Ushul al-Fiqh.* Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958. hal. 280.

[78] T.M.Hasbi Ashshiddiqi. *Pokok-pokok Pegangan Imam-Imam Mazhab Dalam Membina Hukum Islam.*Jilid I, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I, 1973.hal.206.

[79] T.M. Hasbi Ashshidiqi.*Pokok-pokok Pegangan...*hal. 207.

[80] Berdasarkan pertimbangan maslahat pula, Abu Bakar menunjuk Umar Ibn Khatab yang akan menggantikannya menjadi Khalifah nantinya setelah beliau wafat. Hal ini tidak pernah dilakukan oleh Nabi sebelumnya. Hal ini dilakukan oleh Abu Bakar, semata-mata demi kemaslahatan dan untuk menghindarkan agar tidak terjadi perpecahan di kalangan umat Islam bdalam hal pemilihan Khalifah setelah beliau tiada nantinya. Lihat T.M. Hasbi Ashshidiqi.*Pokok-pokok Pegangan...*hal. 207.

Banyak contoh kasus yang dibangun atas prinsip *maslahat mursalah* ini sejak awal perkembangan hukum Islam, mulai periode sahabat, *Tabi'in* dan periode Imam-Imam *mazhab* hingga sekarang ini. Pada periode sahabat adalah Abu Bakar Shiddiq melalui pendekatan *maslahat mursalah* ini menghimpun tulisan ayat al-Quran yang berserakan menjadi satu mushaf. Dasar pertimbangannya adalah penghimpunan al-Quran dalam satu mushaf itu akan banyak mendatangkan kemaslahatan bagi umat Islam.[81] Berdasarkan pertimbangan *maslahat* pula para fuqaha' dari kalangan *mazhab* Hanafi, Maliki, Syafi'i membolehkan membedah perut perempuan hamil yang telah meninggal guna mengeluarkan janinnya jika ada dugaan kuat bahwa janin tersebut keluar akan hidup—meskipun kehormatan mayat harus dipelihara menurut *syara'*. Pertimbangan kemaslahatannya adalah menyelamatkan janin yang masih hidup mengunguli kerusakan berupa membedah perut ibu janin tersebut.[82]

Dalam hal yang berhubungan dengan masalah modern sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, misalnya menyangkut pencangkokan kornea mata dari orang yang sudah mati kepada seseorang yang membutuhkan pengobatan. Sebagai dikemukakan oleh Amir Syarifuddin masalah pencangkokan kornea mata ini tidak ada akan ditemukan jawaban hukumnya secara harfiyah dalam al-Quran, begitu pula dalam al-Sunnah karena belum pernah terjadi pada masa Nabi. Juga tidak mungkin ditemukan dalam kaitannya dengan salah satu lafal yang ada dalam *nash* al-Quran dan al-Sunnah.[83]

Menjadikan *maslahat* sebagai sarana dalam *istinbath* hukum, ada dua hal yang harus diperhatikan: *Pertama maslahat* yang maksudnyan ialah bahwa persoalan yang muncul itu betul-betul dapat dibuktikan manfaatnya dan kebaikannya serta memang dihajatkan oleh masyarakat. *Kedua*, tidak

[81] Firdaus. *Ushul Fiqh (Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif).*Jakarta: Zikrul Hakim, Cet. I, 2004. hal. 94
[82] Firdaus, *Ushul al-Fiqh...*hal. 94.
[83] Amir Syarifudin.*Ushul Fiqh.* hal. 107.

menyalahi *nash* yang ada, maksudnya ialah jika persoalan baru itu berlawanan dengan aturan yang sudah baku, meskipun dalam pandangan manusia sepertinya baik dan bermanfaat tetap tidak boleh. Misalnya, meniadakan masa "*'iddah*" bagi wanita yang dicerai oleh suaminya.[84]

Suatu kenyataan yang tidak terbantahkan bahwa peran *maslahat mursalah* dalam memberikan solusi hukum terhadap persoalan-petsoalan yang muncul sangat besar sekali, lebih-lebih dalam menghadapi masalah-masalah kontemporer yang terus bermunculan.[85] Dalam konteks hukum Islam, Fathurrahman Djamil menyebut persoalan kontemporer ini dengan masalah *Fiqh* kontemporer.[86] Mencermati uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *mashlahah mursalah* adalah memperhatikan kepentingan masyarakat dan atau memelihara tujuan hukum Islam, mengambil kebaikan dan menolak kerusakan dalam kehidupan masyarakat.

4. Teori Keadilan Islam

Gagasan keadilan dalam Islam dapat dijumpai dalam al-Qur'an dan sunnah. al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam yang utama, banyak sekali menyebut keadilan. Kata *al-Adl*, dalam berbagai bentuk disebut sebanyak 28 kali, kata *al-Qisth* dalam berbagai *shighah*-nya disebut sebanyak 27 kali, dan

---

[84] Sebagaimana dipahami bahwa salah satu hikmah dari adanya masa "*'iddah*" itu adalah untuk mengetahui apakan wanita yang dicerai oleh suaminya itu hamil atau tidak. Jika ternyata tidak hamil apakah tidak perlu lagi masa ''*iddah*"? Maslahat semacam ini adalah berlawanan dengan nash yang sarih dan oleh karena itu tidak boleh dilakukan.

[85] Said Agil Husin al-Munawar menyebut masalah-masalah kontemporer ini sebagai masalah baru yang terus berkembang, lihat dalam Said Agil Husin al-Munawar. 2002. *al-Qiuran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki.* Jakarta: Ciputat Press, Cet. II, hal.287.

[86] Masalah fiqh kontemporer adalah masalah baru yang belum pernah dibicarakan oleh para ulama masa lalu—abad klasik dan petengahan—sebelum abad modern. Masalah fiqh kontemporer merupakan masalah baru yang menuntut pemecahan *syar'i* karena berkaitan langsung dengan kepentingan praktis umat dalam menjalankan kewajiban agama—yang bukan saja terkait dengan tugas ibadah kepada Allah Swt, tetapi terkait pula dengantugas dan kegiatan profesi atau aktifitas-aktifitas lainnya yang bersentuhan langsung dengan nilai-nilai hukum syara'. Tidak sedikit jumlahnya, masalah fiqh kontemporer dapat dijawab dengan menggunakan *maslahat mursalah.* Di antara contoh kasus, misalanya bayi tabung, keluarga berencana, inseminasi buatan, penggunaan alat kontrasepsi, jual beli adalah merupakan masalah-masalah fiqh kontemporer yang oleh ulama dijawab dengan menggunakan pendekatan *maslahat mursalah,* Lihat Fathurrahman Djamil.*Metode...*hal. 79

kata *al-Mizan* yang mengandung makna yang relevan dengan keduanya disebut 23 kali.[87]

Quraish Shihab memberikan penjelasan bahwa kata *al-adl* berarti menundukkan dua belah pihak dalam posisi yang sama. Kata *al-qisth* artinya bagian yang patut dan wajar dan memiliki pengertian yang lebih luas dibandingkan dengan al-*adl*. Kata *mizan* berarti timbangan dan juga digunakan untuk menyebut keadilan.[88] Kata *adl* merujuk kepada keadilan dalam pengertian balasan atau retribusi yang sama. Jika ada orang yang tidak melaksanakan puasa, maka ia harus mengganti pada hari lain. Sementara itu, kata *qisth* merujuk kepada kesamaan (*equality*) dalam pengertian pemberlakuan aturan kepada orang-orang yang bukan warga negara. Pengertian keadilan dalam kata *qisth* mengandung konflik kepentingan, sementara *adl* mengandung keseimbangan antara kepentingan antar kelompok. *Mizan* dalam al-Quran merujuk kepada pengertian keseimbangan (*balance*).[89]

Muhammad Thahir Azary menjabarkan pengertian keadilan dalam al-Qur'an dalam ranah politik. Penjelasannya mengenai ayat-ayat keadilan dalam al-Qur'an didasarkan kerangka bahwa keadilan menjadi prinsip ketiga dalam nomokrasi. Keadilan dalam Islam menurut Azhary identik dengan kebenaran. Kebenaran dalam konteks ajaran Islam dihubungkan dengan Allah sebagai sumber kebenaran, yang dalam al-Qur'an disebut dengan al-haqq. Kata *adl* dalam al-Qur'an menurut Azhary secara bahasa berarti sama. Kata *adl* menunjukkan keseimbangan atau posisi tengah. [90]

Allah Swt itu sendiri dengan firmanNya di dalam AL-Qur’an, memerintahkan mengakkan keadilan kepada para rasulNya dan seluruh hambaNya. Perintah Allah yang ditujukan kepada rasul itu terdapat pada surat al-Hadid (57) ayat 25.

---

[87] Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fadh al-Qur'an al-Karim*, Bairut, Dar al-Fikr, 1987, hal. 448-449 dan 544-545).

[88] Quraish Shihab. 1996, hal. 111-112

[89] Manzoor Ahmad. 1986. hal. 119

[90] Muhammad Tahir Azhary. 1992. hal. 65-66.

لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٞ ٢٥

Sesungguhnya Kami telah mengutus Rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya Padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha kuat lagi Maha Perkasa.

Ayat ini, mengandung pengertian bahwa setiap rasul adalah pengemban keadilan Tuhan. Bagi Muhammad SAW keadilan yang diemban-Nya tertuang dalam al-Qur'an. Ayat ini juga menegaskan bahwa umat manusia mempunyai tugas yang sama dengan para rasul dalam menegakkan keadilan, bagi umat Islam acuan dalam menegakkan keadilan adalah al-Qur'an.

Dilihat dari sumbernya keadilan dapat diklasifikasikan menjadi dua; keadilan positif dan keadilan revelasional. Keadilan positif adalah konsep-konsep produk manusia yang dirumuskan berdasarkan kepentingan-kepentingan individual maupun kepentingan kolektif mereka. Skala-skala keadilan – dalam hal ini – berkembang melalui persetujuan-persetujuan diam-diam maupun tindakan formal. Keadilan jenis ini merupakan produk interaksi antara harapan-harapan dan kondisi yang ada. Sedangkan keadilan revelasional adalah keadilan yang bersumber dari Tuhan yang disebut dengan keadilan Ilahi. Keadilan ini dianggap berlaku bagi seluruh manusia, terutama bagi pemeluk agama yang taat.[91]

Majid Khadduri, dalam bukunya yang berjudul *Teologi kedilan (perspektif Islam)* mengklasifikasikan ke dalam 8 aspek : keadilan politik, keadilan teologis, keadilan fillosofis,

[91] Lihat, Khadduri Majid, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya, Risalah Gusti, 1999,hal. 1

keadilan etis, keadilan legal, keadilan diantara bangsa-bangsa, dan keadilan sosial.[92] Quraisy Shihab mengatakan bahwa keadilan yang berarti kesamaan memberi kesan adanya dua pihak atau lebih, karena kalau hanya satu pihak, tidak akan terjadi adanya persamaan. Kata *al-'adl*, demikian Quraisy melanjutkan, diungkapkan oleh al-Qur'an antara lain dengan kata *al-'adl, al-qisth*, dan *al-mizan*. [93] Sementara itu, Majid Khadduri, menyebutkan. Sinonim kata *al-'adl*; *al-qisth*, *al-qashd, al-istiqamah, al-wasath, al-nashib*, dan *al-hishsha*.[94].

Tentang rumusan keadilan ini ada dua pendapat yang sangat mendasar yang perlu diperhatikan: *Pertama*, pandangan atau pendapat awam yang pada dasarnya merumuskan bahwa yang dimaksudkan dengan keadilan itu ialah keserasian antara penggunaan hak dan pelaksanaan kewajiban selaras dengan dalil neraca hukum yakni takaran hak dan kewajiban. *Kedua*, pandangan para ahli hukum seperti Purnadi Purbacaraka yang pada dasarnya merumuskan bahwa keadilan itu adalah keserasian antara kepastian hukum dan kesebandingan hukum.[95]

Murtadha Muthahhari mengemukakan[96] bahwa konsep adil dikenal dalam empat hal; *pertama,* adil bermakna keseimbangan dalam arti suatu masyarakat yang ingin tetap bertahan dan mapan, maka masyarakat tersebut harus berada dalam keadaan seimbang, di mana segala sesuatu yang ada di dalamnya harus eksis dengan kadar semestinya dan bukan dengan kadar yang sama. Keseimbangan sosial mengharuskan kita melihat neraca kebutuhan dengan pandangan yang

[92] Identifikasi dan klasifikasi yang dikemukakan, oleh Khadduri, secara detil dan luas inipun menunjukkan bahwa lapangan keadilan dalam Islam itu begitu luas. Oleh karena itu, pakar muslim pada umumnya melakukan kajian secara spesifik, (Majid Khadduri,, 1999, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya, Risalah Gusti, hal. 13-14

[93] Shihab M. Quraisy, *Wawasan Islam, Mizan*, Bandung, th..M. 1996,hal. 111

[94] Kata adil itu mengandung arti : pertama; meluruskan atau duduk lurus, mengamandemen atau mengubah, kedua; melarikan diri, berangkat atau mengelak dari satu jalan yang keliru menuju jalan lain yang benar, ketiga sama atau sepadan atau menyamakan, dan keempat; menyeimbangkan atau mengimbangi, sebanding atau berada dalam suatu keadaan yang seimbang, lihat Khadduri, Majid, 1999, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, Surabaya, Risalah Gusti, hal. 8

[95] Purnadi Purbacaraka dalam A. Ridwan Halim, P*engantar Ilmu Hukum Dalam Tanya Jawab*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2015.hal..176.

[96] Sayyid Quthb *Keadilan Sosial Dalam Islam,* Bandung: Pustaka, , 1994. hal..25

relatif melalui penentuan keseimbangan yang relevan dengan menerapkan potensi yang semestinya terhadap keseimbangan tersebut. al-Qur'an Surat ar-Rahman (55):7 diterjemahkan bahwa: *"Allah meninggikan langit dan dia meletakkan neraca (keadilan)".*

Konsepsi keadilan Islam menurut Qadri[97] mempunyai arti yang lebih dalam daripada apa yang disebut dengan keadilan distributif dan finalnya Aristoteles; keadilan formal hukum Romawi atau konsepsi hukum yang dibuat manusia lainnya. Ia merasuk ke sanubari yang paling dalam dan manusia, karena setiap orang harus berbuat atas nama Tuhan sebagai tempat bermuaranya segala hal termasuk motivasi dan tindakan. Penyelenggaraan keadilan dalam Islam bersumber pada al-Qur'an serta kedaulatan rakyat atau komunitas Muslim yakni umat.

Makna yang terkandung pada konsepsi keadilan Islam ialah menempatkan sesuatu pada tempatnya, membebankan sesuatu sesuai daya pikul seseorang, memberikan sesuatu yang memang menjadi haknya dengan kadar yang seimbang. Prinsip pokok keadilan digambarkan oleh Madjid Khadduri[98] dengan mengelompokkan ke dalam dua kategori, yaitu aspek substantif dan prosedural yang masing-masing meliputi satu aspek dan keadilan yang berbeda. Aspek substantif berupa elemen-elemen keadilan dalam substansi syariat (keadilan substantif), sedangkan aspek prosedural berupa elemen-elemen keadilan dalam hukum prosedural yang dilaksanakan (keadilan prosedural).[99]

---

[97] Qadri, . *Sebuah Potret Teori dan Praktek Keadilan Dalam Sejarah Pemerintahan Muslim,* Yogyakarta: PLP2M, 1987hal. 1

[98] Madjid Khadduri, *Teologi Keadilan (Perspektf Islam),* Surabaya: Risalah Gusti, 1999. hal.119-201.

[99] Manakala kaidah-kaidah prosedural diabaikan atau diaplikasikan secara tidak tepat, maka ketidakadilan prosedural muncul. Adapun keadilan substantif merupakan aspek internal dan suatu hukum di mana semua perbuatan yang wajib pasti adil (karena firman Tuhan) dan yang haram pasti tidak adil (karena wahyu tidak mungkin membebani orangorang yang beriman suatu kezaliman). Aplikasi keadilan prosedural dalam Islam dikemukakan oleh Ali bin Abu Thalib Hamka, 1983, Tafsir al-azhar Jus V, Jakarta: Putaka Panji Mas, hal. 125

Keadilan dalam konteks pelaksana hukum meniscayakan adanya kualifikasi untuk menjamin kapasitas dan legitimasi sosial bagi hakim, penguasa, atau pemberi sanksi di pengadilan. Keadilan dalam konteks pelaku (orang) menekankan kredibilitas dan kepercayaan orang untuk dapat melakukan tugas-tugas hakim, penguasa, dan persanksian di atas. Orang yang adil adalah orang yang jauh dari dosa-dosa besar dan tidak membiasakan melakukan dosa-dosa kecil, menjaga keperwiraan (*muruah*), dan menjaga kesucian diri. Untuk terlibat dalam dunia keadilan, pelaku terlebih dahulu harus memiliki kualifikasi moral dan kepribadian tertentu. Kualifikasi tersebut berangkat dari stabilitas mental dan kemampuan menampilkan diri sebagai sosok yang kredibel.[100]

Penjelasan Rosen terhadap keadilan dalam hukum Islam adalah penjelasan terbaik terhadap keadilan dalam praktek hukum Islam. Hasil penelitian Rosen di Maroko dan kajiannya terhadap literatur-literatur hukum Islam membuatnya menyimpulkan bahwa keadilan dalam masyarakat muslim dipahami dalam tiga pengertian. *Pertama*, hubungan antara Tuhan dan manusia bersifat resiprok, keadilan ada ketika hubungan timbal balik membimbing semua interaksi. *Kedua*, keadilan merupakan proses dan hasil dari penyamaan entitas-entitas yang sama. Keadilan sebagai penyamaan mengisyaratkan pemahaman bahwa nalar dan pengalaman harus digunakan untuk mengkalkulasi persamaan-persamaan. Proses semacam itu tampak dalam *Qiyas*.[101] *Ketiga*, karena hubungan-hubungan manusia bersifat kompleks, keadilan harus dipahami melalui undang-undangnya yang beragam, bukan sebagai sebuah prinsip yang abstrak. [102]

Keadilan adalah pengakuan dan perlakuan yang seimbang antara hak dan kewajiban. Keadilan juga dapat berarti suatu tindakan yang tidak berat sebelah atau tidak memihak ke salah satu pihak, memberikan sesuatu kepada orang sesuai dengan hak yang harus diperolehnya. Bertindak

---

[100] Lawrence Rosen.. hal. 155-157

[101] Abdul Wahhab Khallaf. hal. 52

[102] Lawrence Rosen. hal. 155

secara adil berarti mengetahui hak dan kewajiban, mengerti mana yang benar dan yang salah, bertindak jujur dan tepat menurut peraturan dan hukum yang telah ditetapkan serta tidak bertindak sewenang-wenang.

Keadilan pada dasarnya terletak pada keseimbangan atau keharmonisan antara penuntutan hak dan menjalankan kewajiban. Berdasarkan segi etis, manusia diharapkan untuk tidak hanya menuntut hak dan melupakan atau tidak melaksanakan kewajibannya sama sekali. Sikap dan tindakan manusia yang semata-mata hanya menuntut haknya tanpa melaksanakan kewajibannya akan mengarah pada pemerasan atau perbudakan terhadap orang lain.

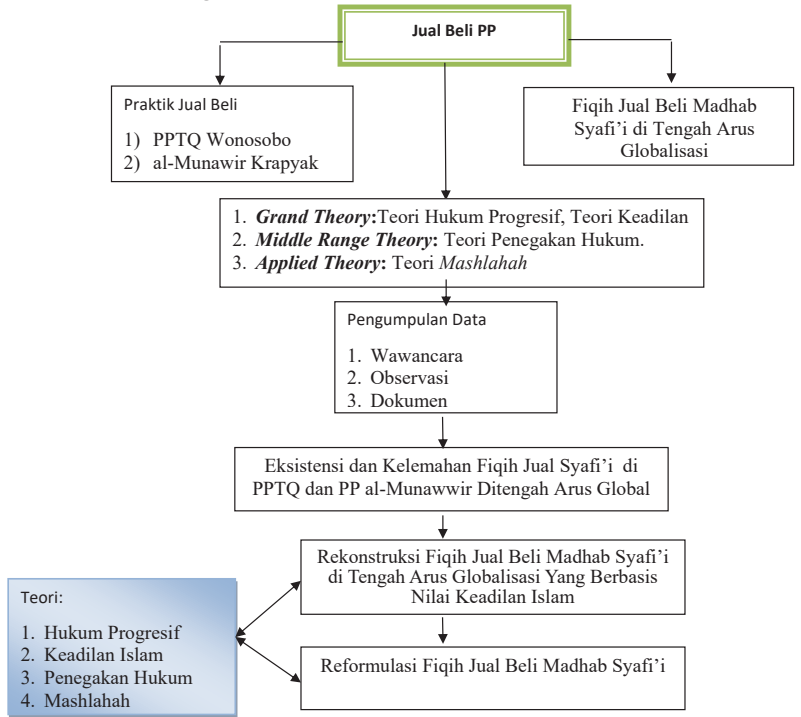
D. Kerangka Pemikiran

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh suatu pemikiran bahwa masyarakat Indonesia sebagai besar menganut fiqih *mazhab* Syafi'i yang diharpkan dapat merespon tuntutan kebutuhan masyarakat modern yang selalu mengalami perkembangan seiring dengan arus globalisasi. Selaras dengan karakteristik dasar bermuamalah yang bersifat inovatif, juga sejalan dengan kaedah *al asl fi'l-mu'āmalah al-ibāhah illā an yadulla dalīl 'alā tahrīmihā* (menurut asalnya semua bentuk muamalah hukumnya boleh kecuali jika ada dalil yang menunjukkan keharamannya).[103]

Dengan perkataan lain, dalam tindakan muamalah berlaku asas bahwa segala sesuatu itu sah dilakukan sepanjang tidak ada larangan tegas terhadap tindakan tersebut. Bila asas ini dikaitkan dengan tindakan hukum dalam bidang jual beli, maka tindakan hukum dan jual beli apa pun dapat dibuat sejauh tidak ada larangan khusus mengenai jual beli.

---

[103] Dewan Syari'ah Nasional (DSN) - Majelis Ulama Indonesia (MUI) hampir selalu menyertakan kaedah ini sebagai salah satu dasar fatwa yang ditetapkan.

Kerangka pemikiran disertasi ini diturunkan dari beberapa konsep/teori yang relevan dengan kajian penelitian, dan ditampilkan dalam bentuk bagan/skema kerangka pemikiran sebagai berikut:

Permasalah kesatu, yaitu praktik jual beli di Pondok Pesantren dianalisis dengan Teori Hukum Progresif dan Teori Penegakan Hukum. Permasalahan kedua, yaitu Eksistensi Fiqih Jual beli *Mażhab* Syafi'i, juga dianalisis dengan Teori Hukum Progressif dan Teori Penegakan Hukum. Permasalahan ketiga, yaitu Rekonstruksi dan Reformulasi Fiqih Syafi'i di PPTQ al-Asyariyyah dan PP Al Munawar Krapyak, dianalisis dengan Teori *Mashlahah* dan Teori Keadilan Islam.

E. Bagaimana Buku Ini Ditulis?

1. Paradigma Penelitian

Menurut Harmon paradigma adalah cara mendasar untuk mempersepsi, berpikir, menilai dan melakukan yang berkaitan

dengan sesuatu secara khusus tentang realitas[104]. Bogdan & Biklen (dalam Mackenzie & Knipe, 2006) menyatakan bahwa paradigma adalah kumpulan longgar dari sejumlah asumsi, konsep, atau proposisi yang berhubungan secara logis, yang mengarahkan cara berpikir dan penelitian. Sedangkan Baker mendefinisikan paradigma sebagai seperangkat aturan yang (1) membangun atau mendefinisikan batas-batas; dan (2) menjelaskan bagaimana sesuatu harus dilakukan dalam batas-batas itu agar berhasil. [105]

Paradigma yang digunakan di dalam penelitian ini adalah paradigma konstuktivis. Paradigma konstruktivis, yaitu paradigma yang hampir merupakan antitesis dari paham yang meletakkan pengamatan dan objektivitas dalam menemukan suatu realitas atau ilmu pengetahuan. Paradigma ini memandang ilmu sosial sebagai analisis sistematis terhadap *socially meaningful action* melalui pengamatan langsung dan terperinci terhadap perilaku sosial yang bersangkutan menciptakan dan memelihara / mengelola dunia sosial mereka.[106]

Paradigma *konstruktivisme* yang ditelusuri dari pemikiran Max Weber,[107] menilai perilaku manusia secara fundamental berbeda dengan perilaku alam, karena manusia bertindak sebagai agen yang mengkonstruksi dalam realitas sosial mereka, baik itu melalui pemberian makna maupun pemahaman perilaku menurut Weber, menerangkan bahwa substansi bentuk kehidupan di masyarakat tidak hanya dilihat dari penilaian objektif saja, melainkan dilihat dari tindakan perorang yang timbul dari alasan-alasan subjektif. Weber juga melihat bahwa tiap individu akan memberikan pengaruh dalam masyarakatnya.

---

[104] Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Pendidikan Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2004. Hal. 49

[105] Moleong, Lexy J. *Metodologi,* hal. 49

[106] Dedy N. Hidayat. *Paradigma dan Metodologi Penelitian Sosial Empirik Klasik*, Jakarta:Departemen Ilmu Komunikasi FISIP Universitas Indonesia, 2003. hal.3.

[107] Weber, Max. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalisme.* New York, 1958., hal. 56

Paradigma konstruktivis dipengaruhi oleh perspektif interaksi simbolis dan perspektif strukturan fungsional. Perspektif interaksi simbolis ini mengatakan bahwa manusia secara aktif dan kreatif mengembangkan respons terhadap stimulus dalam dunia kognitifnya. Dalam proses sosial, individu manusia dipandang sebagai pencipta realitas sosial yang relatif bebas di dalam dunia sosialnya. Realitas sosial itu memiliki makna manakala realitas sosial tersebut dikonstruksikan dan dimaknakan secara subjektif oleh individu lain, sehingga memantapkan realitas itu secara objektif.

Menurut Patton, para peneliti konstruktivis mempelajari beragam realita yang terkonstruksi oleh individu dan implikasi dari konstruksi tersebut bagi kehidupan mereka dengan yang lain. Dalam konstruktivis, setiap individu memiliki pengalaman yang unik. Dengan demikian, penelitian dengan strategi seperti ini menyarankan bahwa setiap cara yang diambil individu dalam memandang dunia adalah valid, dan perlu adanya rasa menghargai atas pandangan tersebut.[108]

Implikasi dalam paradigma *konstruktivisme* menerangkan bahwa pengetahuan itu tidak lepas dari subjek yang sedang mencoba belajar untuk mengerti. Menurut Ardianto Konstruksivisme merupakan salah satu filsafat pengetahuan yang menekankan bahwa pengetahuan kita adalah hasil konstruksi (bentukan) kita sendiri [109]

Implikasi dari paradigma *konstruktivisme* digambarkan dengan komunikasi yang berbasis pada "konsep diri" berdasarkan teori Bernstein. Menurut Ardianto Teori Bernstein menyatakan bahwa individu dalam melakukan sesuatu dikonstruksikan oleh orientasi kehidupannya sendiri (atau disebut juga orientasi subjek), dimana individu yang berbasis subjek akan menggunakan elaborasi kode yang menghargai kecenderungan, perasaan, kepentingan, dan sudut pandang

[108] Dedy N. Hidayat, *op.cit,* hal. 4-5

[109] Ardianto, Elvinaro dan Bambang Q-Anees. *Filsafat Ilmu Komunikasi*. Bandung: Simbiosa Rekatama Media. 2007., hal. 154

orang lain. Menurut Ardianto Prinsip dasar *konstruktivisme* menerangkan bahwa tindakan seseorang ditentukan oleh konstruk diri sekaligus juga konstruk lingkungan luar dari perspektif diri. Sehingga komunikasi itu dapat dirumuskan, dimana ditentukan oleh diri di tengah pengaruh lingkungan luar. [110]

Konstruktivis, seperti dipaparkan oleh Guba dan Lincoln, mengadopsi ontologi kaum relativis (ontologi relativisme), epistimologi transaksional, dan metodologi *hermeneutis* atau dialektis. Tujuan penelitian dari paradigma ini diarahkan untuk menghasilkan berbagai pemahaman yang bersifat rekonstruksi, dengan tema-tema *sifat layak dipercaya* (*trustworthiness*) dan *otentisitas* (*authenticity*)[111].

2. Jenis Penelitian

Penelitian disertasi ini merupakan penelitian kualitatif yang dilakukan dengan menggunakan studi kasus majemuk atau studi multikasus (*multi-case studies*). Dikatakan sebagai studi kasus majemuk karena pondok pesantren yang dijadikan sebagai obyek penelitian tidak hanya satu melainkan ada dua pondok pesantren. Sesuai dengan watak dari studi kasus, penelitian ini tidak mengedepankan banyaknya lembaga (pesantren) yang diteliti, melainkan berdasarkan ketajaman peneliti dalam melihat pengamalan fiqih *Mazhab* syafi'i pada Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah Kalibeber, Wonosobo dan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Jogjakarta, yang menjadi obyek penelitian.

Penelitian kualitatif ditujukan untuk memahami fenomena-fenomena sosial dari sudut perspektif partisipan. Partisipan adalah orang-orang yang diajak berwawancara, diobservasi, diminta memberikan data, pendapat, pemikiran, persepsinya, sesuai dengan penjelasan Bogdan dan Taylor, metode kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau

[110] Ardianto, Elvinaro dan Bambang Q-Anees. *Filsafat* , hal 161

[111] Norman K. Denzin dan Yvonna S. Lincoln, *Handbook Qualitative Research*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar, hal 124.

lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati[112] misalnya kalimat hasil wawancara antara peneliti dan informan. Data yang dikumpulkan berupa kata-kata, gambar dan bukan angka-angka. Data tersebut mungkin berasal dari naskah wawancara, catatan lapangan, foto-foto, dokumen pribadi, catatan atau memo serta dokumen resmi lainnya. Ada beberapa pertimbangan yang mendasari penggunaan metode kualitatif yaitu: ***Pertama***, menyesuaikan metode kualitatif lebih mudah apabila berhadapan dengan kenyataan jamak; ***Kedua***, metode ini menyajikan secara langsung hakikat hubungan antara peneliti dan responden; dan ***Ketiga***, metode ini lebih peka dan lebih dapat menyesuaikan diri dengan banyak penajaman pengaruh bersama terhadap pola-pola nilai yang dihadapi.[113]

3. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini membutuhkan berbagai macam perangkat pengetahuan dan kemampuan yang mendukung agar pengamatan, pencatatan, pengelolaan dan pelukisan atau pendeskripsian fakta-fakta serta fenomena-fenomena yang terjadi di lapangan mempunyai kekuatan ilmiah. Untuk itu, penelitian ini menggunakan dua pendekatan, yaitu pendekatan sosio-antropologis dan pendekatan fenomenologis.

a. Pendekatan sosio-antropologis

Pendekatan sosio-antropologis dalam penelitian ini berupaya memahami realitas sosial kehidupan pondok pesantren untuk menemukan apa yang tampak di permukaan sampai kepada apa yang masih tersembunyi (*latent*) untuk menemukan rahasia, nilai, makna simbol-simbol dan tradisi pondok pesantren yang menunjukan eksistensi dan pengamalan fiqih *Mazhab* Syafi'i di Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah Kalibeber, Wonosobo dan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Jogjakarta.

[112] Lexy J Moleong,.1994. *Metodologi*,. hal 3
[113] *Ibid*, hal. 9-10.

Penemuan rahasia ataupun penafsiran nilai dilakukan dengan cara membandingkan informasi dan beberapa sumber atau komunitas yang diteliti, maupun dengan seperangkat nilai-nilai, norma-norma ilmiah, dan juga berbagai macam teori dalam ilmu yang dikuasai oleh peneliti. Koentjaraningrat menggunakan perangkat terakhir dengan istilah *ethic view*. [114]

Melalui pendekatan sosio-antropologis, peneliti berusaha masuk ke dalam pondok pesantren, dan berusaha menyatu dengan elemen-elemen pondok pesantren yang menjadi objek studi, tetapi tidak larut dengan nilai-nilai yang sedang dicari. Secara sosiologis seakan-akan peneliti menjadi keluarga pondok pesantren,[115] dan secara antropologis sebenarnya peneliti melakukan tugas *enumerasi*.

b. Pendekatan fenomenologis

Fenomenologi adalah pendekatan yang fokus pada bagaimana hidup dijalani sebagai sebuah pengalaman. Tidak semata-mata terkait dengan penyebab dari suatu hal tapi mencoba untuk memberikan deskripsi tentang bagaimana hal tersebut dialami oleh mereka-mereka yang terlibat dalam sebuah pengalaman hidup.

Fenomenologi mencoba memahami fenomena dari sudut pandang orang yang mengalami sendiri fenomena tersebut, bagaimana mereka memahami situasinya, atau menginterpretasikan kejadian tersebut. Bukannya mencoba untuk mengukur luas atau tingkat suatu kejadian, atau menjelaskan penyebab kejadian tersebut. Rahardjo mengungkapkan, fenomenologi merupakan

[114] Lihat Koentjaraningrat dan Donald K. Emerson (ed.), Aspek Manusia dalam Penelitian Masyarakat (Jakarta: Gramedia, 1982), hal. xvii. Ethic view di sini digunakan untuk penafsiran data yang telah terkumpul. Dalam pengumpulan data peneliti tetap mengutamakan emic view, artinya mementingkan pandangan responden, bagaimana ia memandang dan menafsirkan dunia dari segi pendiriannya. Peneliti tidak mendesakkan pandangannya sendiri (ethic view). Lihat, S. Nasution, Metodologi Penelitian Naturalistik Kualitatif (Bandung: Tarsito, 2003), hal. 10.

[115] Melalui pendekatan sosiologis penulis juga mencermati interaksi sosial (interaksi simbolik) terutama dalam pengamalan fiqih Madhab syafi'I dengan cara menafsirkan setiap makna yang terdapat dalam fenomena-fenomena dan simbol-simbol yang ada

suatu studi tentang pengetahuan yang berasal dari kesadaran, atau cara kita sampai pada pemahaman objek-objek atau kejadian-keadian yang secara sadar kita alami.[116] Dengan demikian, feneomenologi berusaha menangkap fenomena sebagaimana adanya (*to show itself*) atau menurut penampakannya sendiri (*views itself*),[117] ini akan mengimplementasikan kesatuan didalam aspek personal kemanusiaan pada pengalaman keagamaan dan kesamaan mendasar pada semua orang.

4. Obyek dan setting penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian lapangan, yang menjadi objek penelitiannya adalah dua pesantren yang dijadikan sampel penelitian, yaitu Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah Kalibeber, Wonosobo dan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Jogjakarta. Berdasar penelusuran lapangan kedua pesantren ini merupakan pesantren yang mewakili penganut *Mazhab* syafi'i yang mayoritas Nahdliyin, yang secara geografis berbeda, Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah Kalibeber, Wonosobo berada di daerah pedalaman, sementara Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak berada di perkotaan. Letak geografis yang berbeda ini diharapkan dapat menjadi cerminan pesantren pada umumnya.

5. Teknik Pengumpulan Data

Sesuai dengan karakteristik metode kualitatif, yaitu pengamatan, wawancara, dan penelaahan dokumen. Teknik pengumpulan data dilakukan dengan metode observasi, Wawancara, studi dokumentasi.

a. Observasi

Teknik observasi dalam pengumpulan data digunakan untuk mengamati secara langsung dan mencatat hal-hal atau fenomena-fenomena yang terjadi selama penelitian dilakukan. Observasi dilakukan secara langsung

[116] Turnomo Rahardjo., 2005. *Menghargai Perbedaan Kultural.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 44

[117] John Macquarrie, 1997. *Existentialism,* New York: Penguin Books, hal. 24

terhadap kegiatan-kegiatan yang terkait dengan sosial-keagamaan yang dipraktikkan oleh Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah Kalibeber dan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Jogjakarta.

Segala hal atau fenomena yang terjadi di pesantren tempat penelitian juga diamati, terutama sekali yang relevan pengamalan fiqih *Mazhab* Syafi'i. Untuk memperbesar daya ingatan peneliti menggunakan alat bantu kamera dan alat rekaman. Dan untuk bisa menyelami lebih dalam, peneliti menggunakan teknik pengamatan terlibat. Dengan teknik ini peneliti ikut terlibat dalam aktivitas di pesantren. Sebelumnya peneliti juga mengungkapkan maksud keterlibatannya secara terbuka, sehingga keberadaannya diketahui oleh subyek penelitian.

b. Wawancara

Wawancara merupakan teknik pengumpulan data yang bersifat langsung terhadap responden yang dianggap ikut berperan dalam proses pembelajaran atau berbagai kegiatan di luar kelas yang dilaksanakan dalam kerangka pendidikan di pesantren. Wawancara juga dilakukan terhadap *key people* yang mengetahui tentang pesantren dengan tata nilai yang dipertahankan dan dikembangkan di pesantren.

Penentuan tokoh sebagai responden dilakukan dengan teknik purposif dan *snowball***.** Teknik purposif dilakukan dengan cara menetapkan beberapa responden yang dianggap memiliki informasi terkait dengan tema penelitian. Sedangkan teknik *snowball* dilakukan dengan cara *interviu* terhadap responden yang telah menghayati kehidupan sosial keagamaan dengan pemahaman madhzab syafi'i. Langkah ini penting karena penelitian ini juga menyangkut persoalan praksis (penghayatan terhadap sebuah pandangan *Mazhab* syafi'i dalam kehidupan).

Teknik wawancara yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik wawancara terbuka, di mana subyek penelitian mengetahui bahwa mereka sedang diwawancarai dan mengetahui pula apa maksud dan tujuan wawancara. Wawancara juga dilakukan secara struktur dan tidak terstruktur. Dengan wawancara terstuktur peneliti telah menyusun pertanyaan-pertanyaan yang didasarkan atas masalah dalam rancangan penelitian sebelum melakukan wawancara Sedangkan melalui wawancara tidak terstruktur, peneliti tidak menyusun pertanyaan-pertanyaan sebelum wawancara dilakukan, tetapi pertanyaan tersebut muncul disesuaikan dengan keadaan dan ciri unik dari responden.[118]

Pelaksanaan tanya-jawab mengalir seperti dalam percakapan sehari-hari dan diupayakan mendalam, sehingga bisa mendapatkan informasi yang lengkap sampai pada titik kejenuhan Untuk menjaga akurasi atau ketepatan dalam pencatatan hasil wawancara peneliti memanfaatkan alat perekam (flash disk MP-4), setelah sebelumnya meminta izin kepada subyek penelitian.

c. **Studi Dokumentasi**

Teknik dokumentasi digunakan untuk memperoleh pengetahuan yang dekat dengan studi fenomena-fenomena dan dalam rangka memperoleh informasi yang menambah akurasi data. Bahan-bahan dokumen yang ditelaah adalah: ***Pertama***, dokumen eksternal, berupa bahan-bahan informasi yang dihasilkan oleh pondok pesantren, seperti: surat kabar, majalah, buletin, karya tulis kyai, pernyataan, dan berita lain yang disiarkan kepada media masa; *Kedua*, dokumen internal, berupa risalah atau laporan rapat, pengumuman, tata tertib, dan surat keputusan penting lainnya.[119]

---

[118] Lexy J. Moleong, *Metodologi*, hal. 189-191.
[119] Ibid, hal. 219.

6. Analisis Data

Metode analisis data yang digunakan peneliti adalah metode *deskriptif kualitatif kritis,* sehingga tahapan analisis data dimulai dengan melihat kembali catatan-catatan yang di dapat dari lapangan untuk menemukan kemungkinan-kemungkinan praktik *Mazhab* syafi'i yang dilakukan. Dari data lapangan dibuat hepotesis, selanjutnya diuji melalui data-data baru yang diperoleh dan kemudian dianalisis kembali sampai pada akhir penelitian. Karenanya, beberapa jenis analisis *etnografi* akan diterapkan sesuai dengan kepentingan penelitian yang antara lain menyangkut:

a. Analisis Domain sebagai tahapan awal analisa yang berusaha memahami konsep-konsep lokal yang digunakan masyarakat dalam berprilaku, dan penghayatan tentang obyek yang menjadi kajian penelitian;

b. Analisis Taksonomi, berhubungan dengan pemahaman terhadap keterkaitan antar konsep sehingga makna kognitif dari konsep-konsep yang saling berhubungan tersebut dapat diketahui dengan jelas;

c. Analisis Komponen dilakukan untuk memahami berbagai aspek dan atribut yang melekat pada setiap kategori dalam suatu domain sehingga ditemukan tema budaya berdasar analisis-analisis diatas serta didukung dengan landasan teoritis yang sesuai dengan konteks penelitian.[120]

Adapun pola berpikir yang digunakan dalam menarik kesimpulan adalah pemaduan cara berpikir *induktif* yaitu suatu cara menarik kesimpulan dari yang khusus ke yang umum,[121] dan cara berpikir *deduktif* yaitu suatu cara menarik kesimpulan dari yang umum ke yang khusus. Dengan pola berpikir seperti ini diharapkan dapat mengetahui dan menarik kesimpulan tentang eksistensi dan pengamalan *Mazhab* fiqih syafi'i di pondok pesantren.

---

[120] Bambang Hudayana, "Pengumpulan danAnalisis Data dalam Penelitian Etnografi" dalam *Jurnal Penelitian Agama*, No.2 September –Desember,1992, hal. 26

[121] Muhammad Nazir, 1999. *Metode Penelitian,* Jakarta: Ghalia Indonesia, hal. 202-203.

BAB II
KAJIAN PUSTAKA

A. Globalisasi

1. Makna Globalisasi

ISTILAH GLOBALISASI yang dipopulerkan oleh Theodor Lavitte pada tahun 1985 ini telah menjadi slogan magis di dalam setiap topik pembahasan.[1] Dilihat dari sisi etimologis, Istilah globalisasi diambil dari kata "*global*". Kata ini melibatkan kesadaran baru bahwa dunia adalah sebuah kontinuitas lingkungan yang terkonstruksi sebagai kesatuan utuh. Istilah globalisasi mengindikasikan bahwa dunia adalah sebuah kontinuitas lingkungan yang terkonstruksi sebagai kesatuan utuh, Tidak ada batas dan sekat, wilayah budaya, politik, ekonomi, khususnya teknologi, karena teknologi merupakan tool bagi perkembangnya dinamika perubahan dunia.[2] Marshall Mc Luhan menyebut dunia yang diliputi kesadaran globalisasi ini sebagai "*global village*" (desa buana).[3]

Globalisasi kata serapan berasal dari bahasa Inggris *globalization* yang berakar kata *global* yang artinya mencakup atau meliputi seluruh dunia, globalisasi juga dimaknai penyempitan dunia, sebab dunia seakan menjadi satu kesatuan

[1] Muhtarom, H.M, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 45.

[2] Dalam banyak hal, globalisasi mempunyai banyak karakteristik yang sama dengan internasionalisasi sehingga kedua istilah ini sering dipertukarkan. Sebagian pihak sering menggunakan istilah globalisasi yang dikaitkan dengan berkurangnya peran negara atau batas-batas negara.

[3] Dunia menjadi sangat transparan sehingga seolah tanpa batas administrasi suatu negara. Batas-batas geografis suatu negara menjadi kabur. Globalisasi membuat dunia menjadi transparan akibat perkembangan pesat ilmu pengetahuan dan teknologi serta adanya sistem informasi satelit, lihat, Muhtarom, *Reproduksi Ulama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal.44

tanpa batas,[4] yang memendorong manusia untuk berorientasi dan mentransformasi peradapan dunia melalui proses modernisasi, industrialisasi dan revolusi informasi, yang lebih jauh akan menimbulkan perubahan-perubahan dalam struktur kehidupan bangsa di dunia termasuk Indonesia.[5]

Globalisasi adalah suatu proses tatanan masyarakat yang mendunia dan tidak mengenal batas wilayah. Globalisasi mengakibatkan orang tidak lagi memandang dirinya sebagai hanya warga suatu negara, melainkan juga sebagai warga masyarakat dunia. [6] Perbincangan mengenai globalisasi merupakan perbincangan tiada habisnya, diskursus globalisasi pada dataran kaum intelektual akademis masih menjadi perdebatan lintas disiplin ilmu, bahkan multidisiplin ilmu, seperti modernitas[7] dan postmodernitas.[8]

Menurut Jalal Amin seorang ahli ekonomi dan sosiolog, globalisasi (*'aulamah*) merupakan penyempitan jarak secara cepat antara masyarakat, baik yang berkiatan dengan

---

4 Robertson, *Globalization:Sosial Theory and Global Cultur*, (Londeon: Sage,1992), hal. 12

5 Abudin Nata, *Pendidikan Islam di Era Global,* (Jakarta:UIN Jakarta Press, 2005), hal. 342

6 Globalisasi pada hakikatnya adalah suatu proses dari gagasan yang dimunculkan, kemudian ditawarkan untuk diikuti oleh bangsa lain yang akhirnya sampai pada suatu titik kesepakatan bersama dan menjadi pedoman bersama bagi bangsa-bangsa di seluruh dunia *(Edison A. Jamli, 2005).*Globalisasi sering diterjemahkan *"mendunia"* atau *"mensejagat"*, yaitu dengan cepat menyebar keseluruh pelosok dunia, baik berupa ide, gagasan, data, informasi, dan sebagainya begitu disampaikan saat itu pula diketahui oleh semua orang diseluruh dunia. Globalisasi selain menghadirkan ruang positif namun juga terdapat sisi negativenya., http://edukasi.kompasiana.com/2011/06/08/globalisasi-pendidikan/ 13 Mei 2012, 8,13

7 Modernitas adalah suatu proses untuk menjadikan sesuatu itu modern. Modern secara bahasa berarti "baru", "kekinian", "up to date" atau semacamnya. Istilah Modern juga bisa dikaitkan dengan karateristik. Oleh karena itu, istilah modern bisa diterapkan untuk manusia dan juga lainnya, seperti dari konsep bangsa, sistem politik , ekonomi, Negara, kota, lembaga, sampai pada perilaku sifat dan apa saja, baca, Qodri Azizzy. *Melawan Globalisasi, Reinterpretasi Ajaran Islam*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2003), hal.5-6

8 Istilah postmodern merupakan kelanjutan dari "modern ". Kata ini bersal dari 'post' dan 'modern',dimana kata post berarti "waktu berikutnya" atau sama dengan pasca-modern. Dan postmodern tidak lepas dari pembicaraan modernism. Salah satu ciri posmodernisme, bahwa posmodernisme bersamaan dengan era media, dalam banyak cara yang bersifat mendasar, media adalah dinamika sentral. Sifat media yang sentral dapat diterima dengan luas dan cepat, contohnya televisi, dan internet. Yang dimana dengan adanya telivisiataupun internet ini apabila ada issu-issu terbaru dunia atau semacamya akan begitu cepat tersebar didunia, Lihat, Qodri Azizzy. *Melawan Globalisasi,* hal. 5-6

perpindahan barang, orang, modal, informasi, pemikiran, maupun nilai-nilai.[9] Dalam konteks ini, Scholte memaknai globalisasi dengan Internasionalisasi,[10] liberalisasi,[11] universalisasi,[12] westernisasi,[13] hubungan transplanetrasi dan suprateritorialitas.[14]

Cochrane dan Pain mengungkapkan, dalam kaitannya dengan globalisasi, terdapat tiga posisi teoritis yang dapat dilihat, ***Pertama***; Para globalis percaya bahwa globalisasi adalah sebuah kenyataan yang memiliki konsekuensi nyata terhadap bagaimana orang dan lembaga di seluruh dunia bejalan. Mereka percaya bahwa negara-negara dan kebudayaan lokal akan hilang diterpa kebudayaan dan ekonomi *global* yang homogen. Meskipun demikian, para globalis tidak memiliki pendapat sama mengenai konsekuensi terhadap proses tersebut; ***Kedua,*** Para globalis positif dan optimistis menanggapi dengan baik perkembangan semacam itu dan menyatakan bahwa globalisasi akan menghasilkan masyarakat dunia yang toleran dan bertanggung jawab. ***Ketiga,*** Para globalis pesimis berpendapat bahwa globalisasi adalah sebuah fenomena negatif karena hal tersebut sebenarnya adalah bentuk penjajahan barat yang memaksa sejumlah bentuk budaya dan konsumsi yang homogen dan terlihat sebagai suatu yang benar di permukaan. [15]

---

[9] Fathi Yakan, *Globalisasi*, (Surabaya : Pustaka Progresif, 1993), hal. 3

[10] Globalisasi diartikan sebagai meningkatnya hubungan internasional. Dalam hal ini masing-masing negara tetap mempertahankan identitsnya masing-masing, namun menjadi semakin bergantung satu sama lain, Lihat, Martin Wolf, *Why Globalization Works,* Terj. Samsudin Berlian, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007, hal.59

[11] Globalisasi diartikan dengan semakin diturunkannya batas antar negara, misalnya hambatan tarif ekspor impor, lalu lintas devisa maupun migrasi, Lihat, Martin Wolf, *Why Globalization Works*, hal.59

[12] Globalisasi juga digambarkan semakin tersebarnya hal material ke seluruh dunia. Pengalaman di satu lokalitas dapat menjadi pengalaman di seluruh dunia, Lihat, Martin *Wolf, Why Globalization Works,* hal.59

[13] Merupakan salah satu bentuk dari universalisasi dengan semakin menyebarnya pikiran dan budaya dari barat sehingga mengglobal. Lihat, Martin Wolf, *Why Globalization Works,* hal.59

[14] Arti ke lima ini berbeda dengan keempat definisi di atas. Pada empat definisi pertama, masing-masing negara masih mempertahankan status ontologinya, sedangkan pada pengertuian kelima ini dunia global memiliki status ontologi sendiri, bukan sekadar gabungan negara-negara, Lihat, Martin *Wolf, Why Globalization Works,* hal.59

[15] Beberapa dari mereka kemudian membentuk kelompok untuk menentang globalisasi (antiglobalisasi). (1). Para tradisionalis tidak percaya bahwa globalisasi tengah terjadi.

Yusuf Qardhawi, seorang pemikir muslim memaknai globalisasi sebagai kehilangan batas-batas teritorial dalam bidang ekonomi (perdagangan), membiarkan sesuatu bebas melintas dunia dan menembus peringkat antar bangsa sehingga dapat mengancam nasib suatu bangsa atau Negara.[16] Bagi Prof Giddens, dalam Martin Wolf Globalisasi adalah kekuatan tak terbendung, mengubah segala aspek kontemporer dari masyarakat politik, ekonomi dan pendidikan.[17] Menurut Jan Aart Scholte:

> *"When globalization is interpreted as internationalization; the term refers to a growth of transactions and interdependence between countries. From this perspective, a more global world is one where more messages, ideas, merchandise, money, investments and people cross borders between national-state-territorial units.* [18]

Ahmed dan Donan mengartikan globalisasi sebagai terjadinya "perkembangan yang cepat dalam teknologi komunikasi, transformasi, informasi yang bisa membawa bagian-bagian dunia yang jauh menjadi terjangkau dengan mudah".[19] UNDP dalam *Human Development Report* (1999) menggambarkan globalisasi sebagai meningkatnya saling ketergantungan penduduk dunia, pada tingkat ekonomi,

---

Mereka berpendapat bahwa fenomena ini adalah sebuah mitos semata, atau jika memang ada terlalu dibesar-besarkan. Mereka merujuk bahwa kapitalisme telah menjadi suatu fenomena internasional selama ratusan tahun. Apa yang tenga kita alami saat ini hanyalah merupakan tahap lanjutan atau evolusi dari produksi dan perdagangan kapital. (2). Para transformasionalis berada di antara para tradisionalis dan globalis. Mereka setuju bahwa globalisasi telah sangat dilebih-lebihkan oleh para globalis. Namun mereka juga berpendapat bahwa sangat bodoh jika kita menyangkal keberadaan konsep ini. Posisi teoritis ini berpendapat bahwa globalisasi seharusnya dipahami sebagai seperangkat hubungan yang saling berkaitan dengan murni melalui sebuah kekuatan yang sebagian besar tidak terjadi secara langsung. Mereka menyatakan bahwa proses ini dapat dibalik, terutama ketika hal tersebut negatif, atau setidaknya dapat dikendalikan. Lihat dalam, Martin Wolf*, Why Globalization Works.,* hal. 55

[16] Yusuf Qardhawi, *Umat Islam Menyongsong Abad 21*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, tt), hal 22

[17] Martin Wolf. *Globalisasi Jalan Menuju Kesejahteraan*. (Yogyakarta: Freedom Institute, 2007), hal.16

[18] Jan Aart Scholte, "*What Is Globalization? The Definitional Issue – Again. Centre for the Study of Globalisation and Regionalisation (CSGR*), (University of Warwick, Coventry, CV4 AL, United Kingdom.Paper (PDF), 2002.

[19] A Qodri Azizi, *Melawan Globalisasi – Reinterpretasi ajaran Islam*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2004), hal.19

teknologi, budaya, maupun politik. Hal ini dipandang sebagai kecenderungan umum terhadap liberalisasi perdagangan ekonomi, sirkulasi yang lebih luas dari modal, barang dan produk, dan penghapusan kuasi-perbatasan nasional. Kecepatan komunikasi dan biaya yang relatif rendah pengolahan informasi telah menyebabkan jarak untuk dihilangkan. Kategori-kategori ruang dan waktu telah benar-benar terbalik. Model konsumsi, nilai-nilai, dan produk-produk budaya standar sehingga cenderung untuk membuat perilaku dan sikap lebih mirip dan menghapus perbedaan di seluruh dunia.[20]

Dalam pengertian umum, *Davies* dan *Nyland* menemukan lima pengertian globalisasi: (1). Internasionalisasi,[21] (2). Liberalisasi,[22] (3). Universalisasi, (*universalization*); [23] (4). Westernisasi (*westernization*) atau modenisasi,[24] (5). Hubungan Transplanetrasi dan suprateritorialitas (*supraterritoriality*), [25] yang mengandung makna bahwa "ruang sosial tidak lagi dipetakan atas dasar tempat, jarak, dan batas-batas wilayah".[26]

Merujuk pada kondisi aktual yang merupakan satu kenyataan bahwa globalisasi harus dipahami sebagai kecenderungan, yakni kecenderunagn terjadi proses hubungan

[20] Bakhtiari Sadegh, Globalization And Education Challenges And Opportunities, *Journal* Isfahan University, Iran 2010, hal.96

[21] Globalisasi diartikan sebagai meningkatnya hubungan internasional. Dalam hal ini masing-masing negara tetap mempertahankan identitsnya masing-masing, namun menjadi semakin bergantung satu sama lain, Lihat, Martin Wolf, *Why Globalization Works*, Terj. Samsudin Berlian, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), hal.59

[22] Globalisasi diartikan dengan semakin diturunkannya batas antar negara, misalnya hambatan tarif ekspor impor, lalu lintas devisa maupun migrasi, Lihat, Martin Wolf, *Why Globalization*, hal.59

[23] Globalisasi juga digambarkan semakin tersebarnya hal material ke seluruh dunia. Pengalaman di satu lokalitas dapat menjadi pengalaman di seluruh dunia, Lihat, Martin Wolf, *Why Globalization*, hal.59

[24] Merupakan salah satu bentuk dari universalisasi dengan semakin menyebarnya pikiran dan budaya dari barat sehingga mengglobal. Lihat, Martin Wolf, *Why Globalization Works*, hal.59

[25] Pada empat definisi pertama, masing-masing negara masih mempertahankan status ontologinya, sedangkan pada pengertuian kelima ini dunia global memiliki status ontologi sendiri, bukan sekadar gabungan negara-negara, Lihat, Martin Wolf, *Why Globalization Works*, hal.59

[26] Rice, Robert C dan Idris Sulaiman, "Globalization and the Indonesian Economy: Unrealized Potential" dalam Davies, Gloria dan Nyland, Chrys, *Globalization in the Asia Region: Impacts and Consequences*, (Edward Elgar, Cheltenham, UK 2004), hal. 5-6

sosial dan ekonomi seluruh dunia,[27] yang menghubungkan lokasi yang jauh satu sama lain secara intensif, sehinga kejadian-kejadian di satu tempat berpengaruh dan terjadi di tempat lain.[28] Maka dapat disimpulkan globalisasi sebagai suatu proses yang terjadi dengan adanya pengaruh dan masukkan yang bisa diterima oleh sosial dan budaya sesuatu kaum atau inidividu itu sesuai dengan kebutuhannya.

Diskurs globalisasi tidak ada habisnya baik dikalangan awam sampai para intelektual muda, dan semakin booming seiring dengan keterbukaan ruang dan waktu dan pasar bebas ekonomi (*free trade*) yang tidak lagi di batasi oleh sekat-sekat geografi, budaya dan politik, namun sekat-sekat tersebut semakin meluas pada wilayah budaya dan pendidikan. Perentangan antara ruang dan waktu telah menyebabkan manusia menjadi teratomisasi dan teralienasi dari dunia kehidupannya. Fenomena tersebut tidak bisa dihindari dan diharapkan, modernitas atau globalisasi seharusnya disingkapi dengan arif dan bijaksana bukan dengan *globalmophobia* atau ketakutan dan sikap introvert yaitu menutup diri.[29]

Globalisasi adalah sebuah fenomena kompleks yang memiliki efek luas, sehingga tidak mengherankan, jika istilah, "globalisasi" ini telah memperoleh konotasi arti yang banyak.[30] Di satu sisi, globalisasi dipandang sebagai kekuatan yang tak tertahankan dan jinak untuk memberikan kemakmuran ekonomi kepada orang-orang di seluruh dunia. Di sisi lain, ia dituding sebagai sumber dari segala penyakit kontemporer.

---

[27] George Ritzer, Dkk., *Modern Sociological Theory*, (terjemah) (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), hal. 505

[28] Robert F. Arnove, Reframing Comparative Education The Dialectic of The Global and The Local, *Journal* Vol.13, No.2 th. 1999, hal.10

[29] Dalam segi bahasa *introvert* mempunyai arti tertutup, sedangkan istilah adalah pribadi yang mengarah pada pengalaman subyektif, memusatkan diri dalam dunia dalam dan privat, dimana realita hadir dalam bentuk hasil amatan, cenderung menyendiri, pendiam, dan tidak ramah dan anti sosial. Umumnya orang introvert itu senang intropekstif dan sibuk dengan kehidupan internal mereka sendiri. Tentu saja mereka juga mengamati dunia luar, tetapi mereka melakukannya secara selektif, dan memakai pandangan subyektif mereka sendiri Eklusifitas prinsip theology yang tidak bisa menerima perubahan dan dinamika dunia

[30] Sadegh Bakhtiari, Globalization And Education Challenges And Opportunities, *Journal* Isfahan University, Iran 2010, hal.95

2. Karakteristik Globalisasi

Era *global* memberikan perubahan besar pada tatanan dunia secara menyeluruh dan perubahan itu dihadapi bersama sebagai suatu perubahan yang wajar. Sebab mau tidak mau, siap tidak siap perubahan itu diperkirakan bakal terjadi. Era *global* ini ditandai oleh proses kehidupan yang mendunia, kemajuan ilmu pengetahuan, dan teknologi, terutama dalam bidang transportasi dan komunikasi serta terjadinya lintas budaya. Kondisi ini mendukung terciptanya berbagai kemudahan dalam hidup manusia. Mobilitas menjadi cepat oleh adanya kemajuan bidang transportasi. Kemudian dengan dukungan teknik komunikasi yang canggih, manusia dengan mudah dapat berhubungan dan memperoleh informasi.

Era globalisasi juga ditandai dengan berbagai penemuan baru dan kemajuan di berbagai bidang. Secara praktis, manusia dibikin mudah oleh berbagai temuan modern: menciptakan kemungkinan bagi perbaikan taraf kehidupan manusia, mengangkat penderitaan fisik, dan meringankan beban berat mereka. Era ini telah menghilangkan sekat pemisah (tempat) bagi semua umat manusia di segala penjuru dunia, dimana setiap individu dapat mengakses secara mudah perkembangan dan penemuan ilmu pengetahuan yang bergerak dari hari ke hari.

Kehidupan manusia di era *global* mengacu ke kehidupan kosmopolitan (warga dunia). Batas geografis Negara seakan melebur menjadi kawasan *global* (dunia yang satu) demikian pula dengan rasa kebangsaan kian menipis.[31] Sementara itu, nilai-nilai tradisional mengalami penggerusan. Manusia mengalami proses perubahan sistem nilai. Bahkan mulai kehilangan pegangan hidup yang bersumber dari tradisi masyarakatnya. Termasuk ke dalamnya sistem nilai yang bersumber dari ajaran agama. Di pihak lain, manusia juga dihadapkan pada upaya untuk mempertahankan sistem nilai yang mereka anut.[32]

---

[31] Kondisi seperti ini tampaknya mulai dialami oleh bangsa-bangsa di negara Eropa. Mereka mulai tertarik kepada Uni Eropa, ketimbang negara kebangsaan. Jalaludin. *Psikologi Agama*, hal. 237-238

[32] Jalaludin, *Psikologi Agama*, hal. 237-238.

Pertumbuhan globalisasi ditandai dengan kemajuan di bidang teknologi komunikasi, transportasi dan informasi yang sedemikian cepat, kemajuan di bidang ini membuat segala peristiwa yang terjadi di dunia dapat diketahui saat itu juga, sementara jarak tempuh yang sedemikian jauh dapat dijangkau dalam waktu yang singkat sehingga dunia ini menjadi seperti sebuah kampung yang kecil, segala sesuatu yang terjadi bisa diketahui dan tempat tertentu bisa dicapai dalam waktu yang amat singkat.[33]

Globalisasi selalu dihubungkan dengan modernisasi dan modernism. Para pakar budaya mengatakan bahwa ciri khas modernisasi dan manusia modern itu adalah tingkat berfikir, iptek, dan sikapnya terhadap penggunaan waktu dan penghargaan terhadap karya manusia.[34] Arus globalisasi ini diikuti dengan perubahan sosial yang mengalir dari tingkat pemikiran yang tinggi ke tingkat pemikiran yang lebih rendah karena globalisasi bertujuan mengubah pemikiran masyarakat yang tradisional menuju masyarakat modern atau disebut modernisasi sedangkan modernisasi merupakan perubahan sosial yang terjadi secara sengaja atau di buat manusia. Globalisasi bertujuan mengubah pemikiran masyarakat yang tradisional menuju masyarakat modern (modernisasi).[35]

Ada beberapa ciri yang menandakan semakin berkembangnya fenomena globalisasi di dunia, antara lain :

a. Hilir mudiknya kapal-kapal pengangkut barang antar negara menunjukkan keterkaitan antar manusia di seluruh dunia.

---

[33] Yusuf Qardhawi, *Islam dan Globalisasi Dunia*, terj. al-Muslimun wa al-Aulamah, (Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 2001) Cet. I. hal. 21-23

[34] M. Solly Lubis, *Umat Islam Dalam Globalisasui*. (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), hal. 33.

[35] Modernisasi merupakan perubahan sosial yang terjadi secara sengaja atau di buat manusia. Modernisme adalah suatu proses untuk menjadikan sesuatu itu modern. Modern secara bahasa berarti "baru", "kekinian", "up to date"atau semacamnya. Istilah Modern juga bisa dikaitkan dengan karateristik. Oleh karena itu, istilah modern bisa diterapkan untuk manusia dan juga lainnya, seperti dari konsep bangsa, sistem politik , ekonomi, Negara, kota, lembaga, sampai pada perilaku sifat dan hampir apa saja. Lihat, Qodri Azizzy., *Melawan Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hal 5-6

b. Perubahan dalam konstantin ruang dan waktu. Perkembangan barang-barang seperti telepon genggam, televisi satelit, dan internet menunjukkan bahwa komunikasi *global* terjadi demikian cepatnya, sementara melalui pergerakan massa semacam turisme memungkinkan kita merasakan banyak hal dari budaya yang berbeda.

c. Pasar dan produksi ekonomi di negara-negara yang berbeda menjadi saling bergantung sebagai akibat dari pertumbuhan perdagangan internasional, peningkatan pengaruh perusahaan multinasional, dan dominasi organisasi semacam *World Trade Organization* (WTO).

d. Peningkatan interaksi kultural melalui perkembangan media massa (terutama televisi, film, musik, dan transmisi berita, dan olahraga internasional). Saat ini kita dapat mengkonsumsi dan mengalami gagasan dan pengalaman baru mengenai hal-hal yang melintasi beraneka ragam budaya, misalnya dalam bidang fashion, literatur, dan makanan.

e. Meningkatnya masalah bersama, misalnya pada bidang lingkungan hidup, krisis multinasional, dan inflasi regional.[36]

Cochrane dan Pain menegaskan bahwa dalam kaitannya dengan globalisasi ini terdapadt tiga posisi teoritis yang dapat dilihat, yaitu :

a. Para globalis percaya bahwa globalisasi adalah sebuah kenyataan yang memiliki konsekuensi nyata terhadap bagaimana orang dan lembaga di seluruh dunia bejalan. Mereka percaya bahwa negara-negara dan kebudayaan lokal akan hilang diterpa kebudayaan dan ekonomi *global* yang homogen. Meskipun demikian, para globalis tidak memiliki pendapat sama mengenai konsekuensi terhadap proses tersebut.

---

[36] Martin Wolf, *Why Globalization Works*, Terj. Samsudin Berlian, (Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2007), hal 44

b. Para globalis positif dan optimistis menanggapi dengan baik perkembangan semacam itu dan menyatakan bahwa globalisasi akan menghasilkan masyarakat dunia yang toleran dan bertanggung jawab.

c. Para globalis pesimis berpendapat bahwa globalisasi adalah sebuah fenomena negatif karena hal tersebut sebenarnya adalah bentuk penjajahan barat yang memaksa sejumlah bentuk budaya dan konsumsi yang homogen dan terlihat sebagai suatu yang benar di permukaan. Beberapa dari mereka kemudian memebentuk kelompok untuk menentang globalisasi (antiglobalisasi).

d. Para tradisionalis tidak percaya bahwa globalisasi tengah terjadi. Mereka berpendapat bahwa fenomena ini adalah sebuah mitos semata, atau jika memang ada terlalu dibesar-besarkan. Mereka merujuk bahwa kapitalisme telah menjadi suatu fenomena internasional selama ratusan tahun. Apa yang tenga kita alami saat ini hanyalah merupakan tahap lanjutan atau evolusi dari produksi dan perdagangan kapital.

e. Para transformasionalis berada di antara para tradisionalis dan globalis. Mereka setuju bahwa globalisasi telah sangat dilebih-lebihkan oleh para globalis. Namun mereka juga berpendapat bahwa sangat bodoh jika kita menyangkal keberadaan konsep ini. Posisi teoritis ini berpendapat bahwa globalisasi seharusnya dipahami sebagai *seperangkat hubungan yang saling berkaitan dengan murni melalui sebuah kekuatan yang sebagian besar tidak terjadi secara langsung*. Mereka menyatakan bahwa proses ini dapat dibalik, terutama ketika hal tersebut negatif, atau setidaknya dapat dikendalikan.[37]

Globalisasi membawa visi membangun kehidupan yang modern, yang akan memberikan kemudahan dalam kelangsungan hidup manusia. Secara praktis, manusia dibikin mudah oleh temuan modernitas; menciptakan kemungkinan

[37] Martin Wolf, *Why Globalization,* hal. 55

bagi perbaikan taraf hidup manusia, mengangkat penderitaan fisik, dan meringankan beban berat manusia. Era Globalisasi telah menghilangkan sekat pemisah bagi manusia disegala penjuru dunia, dimana setiap individu dapat mengakses secara mudah perkembagan dan penemuan ilmu pengetahuan yang bergerak cepat dari hari ke hari.[38]

Arus Globalisasi disertai juga oleh perubahan sosial yang begitu compleks. Perubahan sosial adalah perubahan yang mencakup unsur-unsur kebudayaan baik material maupun immaterial yang menekankan adanya pengaruh besar dari unsur-unsur kebudayaan material terhadap unsur-unsur immaterial.[39] Komplekstias perubahan tersebut meliputi (hampir) seluruh dimensi kehidupan manusia. Tidak hanya pada dimensi ekonomi-politik (yang merupakan pintu masuk Globalisasi) tapi juga menyerang sisi kebudayaan suatu Negara tak terkecuali juga sisi keagamaan (religiousitas) masyarakat.

Perubahan sosial yang begitu "dramatis" telah melanda kehidupan beragama kita dan merupakan persoalan baru dan tantangan tersendiri bagi sebuah Agama yang masih eksis di tengah-tengah kehidupan yang modern dan *global*. Salah satu persoalan krusial sebagai dampak proses gloobalisasi yang terkait dengan kehidupan keagamaan adalah semakin menipisnya ruang "*religousitas*" dalam kehidupan manusia. Temuan-temuan *empiric* dan perkembangan pengetahuan menghadapkan kepada manusia (beragama) sebuah realitas akan kekuasaan manusia di muka semesta ini. Hal-hal yang sebelumnya dianggap sebagai "misteri Tuhan" satu persatu, telah jatuh ke tangan manusia melalui eksperimentasi yang mereka lakukan. Maka tak ayal agama pun semakin kehilangan daya signifikansi dan perannya di tengah

[38] Hamdi Zaqauq. *Reposisi Islam di Era Globalisasi*. (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001), hal.V

[39] Perubahan-perubahan nilai yang cepat dan mendadak dalam masyarakat, perubahan adalah sesuatu yang lazim dan wajar terjadi, tetapi jika perubahan itu berlangsung cepat atau bahkan mendadak, perubahan tersebut dapat memicu terjadinya konflik sosial, Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), Cet.2, hal. 5

kehidupan manusia[40]. Dan masih banyak permasalahan lagi yang timbul karena dampak proses Globalisasi.

3. Dampak Globalisasi

Globalisasi memiliki dampak yang beragam bagi kehidupan umat manusia, bisa positif dan juga negatif. Dalam konteks ilmu pengetahuan dan teknologi, mungkin kita tidak dapat menghitung lagi keuntungan yang didapat bagi Negara-negara di dunia ketiga. Akan tetapi, dalam konteks lain, misalnya ekonomi, budaya, atau pendidikan, globalisasi ternyata berpotensi menggerus eksisitensi dunia ketiga karena adanya sifat eksploitatif di dalamnya.

Globalisasi memunculkan gaya hidup kosmopolitan yang ditandai oleh berbagai kemudahan hubungan dan terbukanya aneka ragam informasi yang memungkinkan individu dalam masyarakat mengikuti gaya-gaya hidup baru yang disenangi.[41] Globalisasi menjadi kekuatan yang terus meningkat, dan dapat menimbulkan aksi dan reaksi dalam kehidupan. Globalisasi melahirkan dunia yang terbuka untuk saling berhubungan, terutama dengan ditopang teknologi informasi yang sedemikian canggih.[42]

Arus globalisasi yang ditopang oleh kemajuan dan kecanggihan teknologi menjadikan manusia seakan hidup dalam satu kota, kota dunia. Batas Negara sudah tidak jadi penghalang bagi manusia untuk saling berhubungan. Kehidupan manusia di era *global* saling pengaruh mempengaruhi, sehingga segala sesuatu yang sebelumnya dianggap sebagai milik suatu bangsa tertentu akan terangkat menjadi milik bersama.[43] Proses globalisasi nampaknya tidak dapat diabaikan oleh setiap masyarakat dan bangsa di dunia ini. Tidak ada satu pun manusia, masyarakat, dan bangsa yang luput dari pengaruh globalisasi.[44]

[40] Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan,* hal. V

[41] Muhtarom, *Reproduksi Ulama*, hal.44

[42] Topangan teknologi ini pada gilirannya dapat mengubah segi-segi kehidupan, baik kehidupan material maupun kehidupan spiritual Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal, 45.

[43] Jalaludin. *Psikologi Agama*, (Jakarta: Rajawali Pres, 2011), hal. 231

[44] Ali Idrus, *Manajeman Pendidikan Global*, (Jakarta: Gaung Persada Jakarta, 2009), hal. 99.

Bidang-bidang kehidupan umat manusia yang kurang siap dalam menghadapi globalisasi perlu berbenah diri, terutama dalam bidang pendidikan, termasuk pesantren. Sebab, pendidikan adalah sarana untuk membentuk sumber daya manusia (SDM) yang berkualitas. Oleh karena itu, jika globalisasi adalah suatu keniscayaan maka pendidikan -Pesantren- mau tidak mau harus dikontekskan dengan piranti-piranti globalisasi tersebut. Artinya, pendidikan sudah semestinya memiliki kepentingan untuk membentuk SDM yang siap bergulat untuk menghadapi arus globalisasi.

Dalam pusaran arus globalisasi, pada kenyataanya pendidikan kita juga belum mampu menciptakan anak didik yang kritis dan memiliki kemampuan dalam menghadapi arus globalisasi yang menindas dan mencengkeram. Dalam keadaan inilah pendidikan mestinya tidak bebas nilai *(value free),* sebaliknya pendidikan haruslah berkepentingan, seperti kepentingan untuk menciptakan anak didik yang kritis dan memiliki kemampuan untuk menghadapi tantangan yang dihadapinya.[45]

Arus globalisasi juga berdampak pada dunia pesantren, kemajuan di bidang teknologi informasi *(Information Technology, IT)* yang merupakan salah satu anak emas dan produk yang diunggulkan dalam arus *global* serta bentuk modernisasi teknologi, juga berpengaruh langsung terhadap pesantren, pengaruhnya bisa positif bisa pula negatif. Telepon selular, internet, dan lain-lain, dapat menyambung komunikasi secara cepat, mudah, dan meriah. Namun demikian, betapapun canggihnya temuan teknologi, ia tetap saja netral, artinya tergantung pada usernya, kadang kala menjadi negatif.

Jadi, arus *global* itu bukanlah kawan maupun lawan bagi pesantren, melainkan sebagai dinamisator dan "mesin" penggerak pesantren. Bila pesantren mengambil posisi anti-*global*, maka ia akan mengalami kemacetan dalam memproduksi SDM yang siap menghadapi perkembangan zaman. Sebaliknya, jika pesantren terseret arus *global*, maka

[45] Musthofa Rembangy, *Pendidikan Transformatif*, (Yogyakarta: Teras, 2008), hal. iii.

tanpa daya lagi, proses pesantren dalam mempertahankan nilai-nilai sucinya itu, yakni humanisasi dan pemberdayaan masyarakat beserta tradisinya, akan mengalami *shutdown process* atau berhenti berproses. [46] Maka pesantren harus mampu membuka diri terhadap perkembangan zaman saat ini dan responsif terhadap problem *global*.

Arus globalisasi memberi dampak ganda; dampak yang menguntungkan dan dampak yang merugikan. Dampak yang positif adalah memberi kesempatan kerjasama yang seluas-luasnya kepada negara-negara asing. Dampak positif lain misalnya, makin mudahnya kita memperoleh informasi dari luar sehingga dapat membantu kita menemukan alternatif-alternatif baru dalam usaha memecahkan masalah yang kita hadapi, Misalnya, melalui internet kini kita dapat mencari informasi dari seluruh dunia tanpa harus mengeluarkan banyak dana seperti dulu. Demikian pula, dalam hal tenaga kerja, dana, maupun barang.

Di bidang ekonomi, perdagangan bebas antar negara berarti makin terbukanya pasar dunia bagi produk-produk kita, baik yang berupa barang atau jasa (tenaga kerja). Tetapi di sisi lain, jika tidak mampu bersaing dengan mereka, karena sumber daya manusia (SDM) yang lemah, maka konsekuensinya akan merugikan bangsa. Oleh karena itu, tantangan kita pada masa yang akan datang ialah meningkatkan daya saing dan keunggulan kompetitif di semua sektor, baik sektor riil maupun moneter, dengan mengandalkan pada kemampuan SDM, teknologi, dan manajemen tanpa mengurangi keunggulan komparatif yang telah dimiliki bangsa kita.

Seperti disebutkan di atas, globalisasi menciptakan kesempatan untuk berbagi pengetahuan, teknologi, nilai-nilai sosial, pendidikan dan norma-norma perilaku serta perkembangan individu, organisasi, masyarakat, dan warga di berbagai negara. Secara khusus, keuntungan dari globalisasi dapat meliputi :

---

[46] Musthofa Rembangy, *Pendidikan Transformatif,* hal. xxiv-xxv.

1. Penguasaan berbagi pengetahuan, keterampilan, dan aset intelektual yang diperlukan untuk beberapa perkembangan pada tingkat yang berbeda
2. Dukungan mutu, melengkapi dan menguntungkan supaya menghasilkan sinergi untuk pengembangan berbagai negara, masyarakat, dan individu
3. Menciptakan nilai dan meningkatkan efisiensi melalui berbagi mobilisasi *global* atas dan saling mendukung untuk melayani kebutuhan lokal dan pertumbuhannya.
4. Mempromosikan pemahaman internasional, kerjasama, harmoni, dan penerimaan terhadap keanekaragaman budaya di seluruh negara dan wilayah
5. Memfasilitasi komunikasi, interaksi, dan mendorong multi-budaya kontribusi pada tingkat yang berbeda antar negara. (ILO : 2004)

Pada saat yang sama, globalisasi, berpotensi menciptakan dampak negatif serius bagi negara berkembang dan negara terbelakang. Dampak negatif dari globalisasi berbagai aspek, di antaranya penjajahan politik, ekonomi, pendidikan dan budaya, dan memiliki pengaruh besar terhadap negara-negara maju ke negara-negara berkembang dan meningkat pesat kesenjangannya, antara daerah kaya dan daerah miskin di berbagai belahan dunia, masuknya informasi-informasi yang tidak diperlukan atau bahkan merusak tatanan nilai yang selama ini kita anut. Misalnya, budaya perselingkuhan yang dibawa oleh film-film Italy melalui TV, gambar-gambar atau video porno yang masuk lewat jaringan internet, majalah, atau CD ROM, masuknya faham-faham politik yang berbeda dari faham politik yang kita anut, dsb. di bidang ekonomi, perdagangan bebas juga berarti terbukanya pasar dalam negeri kita bagi barang dan jasa dari negara lain.

Arus globalisasi juga berdampak pada dunia pendidikan. Kemajuan di bidang teknologi informasi *(Information Technology, IT)* yang merupakan salah satu anak emas dan produk yang diunggulkan dalam arus *global* serta bentuk

modernisasi teknologi, juga berpengaruh langsung pada pendidikan. Pengaruhnya bisa positif bisa pula negatif. Telepon selular, internet, dan lain-lain, dapat menyambung komunikasi secara cepat, mudah, dan meriah. Terutama internet, para pelajar dan mahasiswa amat terbantu untuk mengembangkan materi pelajarannya melalui akses internet. Namun demikian, betapapun canggihnya temuan teknologi, ia tetap saja netral, artinya tergantung pada usernya, kadang kala menjadi negatif.

Globalisasi tampaknya tidak dapat dihindarkan oleh berbagai negara, banyak inisiatif dan upaya telah dilakukan untuk beradaptasi dengan globalisasi, ini dilakukan untuk mengambil peluang yang diciptakan dari itu untuk mengembangkan potensi masyarakat luas, dalam beberapa tahun terakhir ada juga peningkatan kekhawatiran internasional dengan dampak bahaya globalisasi terhadap perkembangan adat dan nasionalisme.

Jadi, arus *global* itu bukanlah kawan maupun lawan bagi pendidikan, melainkan sebagai dinamisator dan "mesin" penggerak pendidikan. Bila pendidikan mengambil posisi anti-*global*, maka ia akan mengalami kemacetan dalam memproduksi SDM yang siap menghadapi perkembangan zaman. Sebaliknya, jika pendidikan terseret arus *global*, maka tanpa daya lagi, proses pendidikan dalam mempertahankan nilai-nilai sucinya itu, yakni humanisasi dan pemberdayaan masyarakat beserta tradisinya, akan mengalami *shutdown process* atau berhenti berproses. Karenanya, dunia pendidikan menarik ulur arus *global*, yang sesuai ditarik bahkan dikembangkan, dan yang tidak sesuai diulur, dilepas, atau ditinggalkan. Dunia pendidikan harus mampu membuka diri terhadap perkembangan zaman saat ini dan responsif terhadap problem *global* ini, lebih-lebih sebagai solusi.[47] Memang, globalisasi mengandung anasir-anasir dan elementer. Tetapi kenyataannya, ia telah mengurung umat manusia di seluruh penjuru dunia dari berbagai arah. Hal itu tercermin lewat berbagai bentuk. Misalnya saja mendunianya *fast food*

[47] Musthofa Rembangy, *Pendidikan Transformatif*, hal. xxiv-xxv.

hamburger, siaran tv, film, serta berbagai sarana kenikmatan yang lain.[48]

B. Perkembangan Fiqih

1. Pengertian *Fiqh*

Fiqih merupakan salah satu bidang studi Islam yang paling dikenal oleh masyarakat. Hal ini antara lain karena fiqih terkait langsung dengan kehidupan masyarakat. Dari sejak lahir sampai dengan meninggal dunia manusia selalu berhubungan dengan fiqih. Dengan fungsinya yang demikian itu, tidak mengherankan jika fiqih termasuk ilmu yang pertama kali diajarkan kepada anak-anak dari sejak di bangku Taman Kanak-Kanak sampai Perguruan Tinggi.

Dari sudut bahasa, *fiqih* berasal dari kata *faqaha* yang berarti "memahami" dan "mengerti". Sedangkan menurut istilah *syar'i*, fiqih dimaknai sebagai ilmu yang berbicara tentang hukum-hukum *syar'i amali* (praktis) yang penetapannya diupayakan melalui pemahaman yang mendalam terhadap dalil-dalil yang terperinci. Secara definitif, fiqih berarti ilmu tentang hukum-hukum *syar'i* yang bersifat amaliah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang *tafsili*.[49]

Dalam sejarahnya, istilah fiqih (*fiqh*) telah mengalami pergeseran atau perkembangan makna. Pada masa awal (priode Sahabat dan *tabi'in*), istilah ini cenderung masih dipahami dalam arti harfiahnya, menjadi sandingan untuk istilah ilmu (*`ilm*). Pada periode ini fiqih diartikan dengan paham atau mengerti, yaitu pengetahuan yang didapat melalui pemikiran atau perenungan. Sedang ilmu, pada masa ini diartikan sebagai pengetahuan yang didapat melalui penuturan atau periwayatan.[50]

[48] Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Reposisi Islam di Era Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, Cet I, 2004), hal. 5.

[49] Dalam definisi ini fiqih diibaratkan dengan ilmu karena fiqih itu tidak sama dengan ilmu, fiqih itu bersifat dzanni. Fiqih adalah apa yang dapat dicapai oleh mujtahid dengan dzannya, sedangkan ilmu tidak bersifat dzanni seperti fiqih. Namun karena dzanni ini kuat, maka ia mendekati kepada ilmu, karenanya definisi ilmu digunakan juga untuk fiqih.

[50] Orang yang menyelesaikan masalah dengan merujuk kepada makna harfiah ayat al-qur'an atau hadis Nabi dikatakan orang yang mempunyai ilmu. Begitu juga orang

Pada masa imam *mazhab*, istilah fiqih menjadi lebih teknis, tidak lagi sekedar pemikiran bebas dan pertimbangan subjektif, tetapi telah merupakan pemikiran yang sistematis, seperti kaidah-kaidah. Dalam arti inilah istilah yang digunakan Imam Abu Hanifah, *al-fiqh al-akbar* untuk menunjuk pengetahuan tentang berbagai masalah (kaidah-kaidah) di bidang aqidah. Imam asy-Syafi`i menggunakan istilah fiqih untuk arti yang lebih sempit lagi, terbatas pada pengetahuan tentang kaidah-kaidah di bidang perilaku dan perbuatan keseharian seseorang, yang secara bebas dapat kita sebut sebagai aspek "hukum"[51] dalam Islam. Beliau membedakan fiqih secara relatif tajam dengan ilmu kalam (pengetahuan sistematis tentang masalah akidah) dan tasawuf (pengetahuan sistematis tentang tatacara mensucikan jiwa dalam upaya lebih mendekatkan diri kepada Allah).[52] Dalam arti yang terakhir ini fiqih adalah pengetahuan sistematis tentang tuntunan atau peraturan mengenai perilaku dan tata kehidupan keseharian.

Dalam kaitan ini dijumpai pendapat yang mengatakan bahwa hukum Islam atau fiqih adalah sekelompok dengan

---

yang mengetahui banyak tentang cerita, peristiwa atau sejarah masa lalu dianggap sebagai orang yang mempunyai ilmu. Berbeda dengan itu, orang yang berusaha menyelesaikan masalah dengan pemikirannya, maksudnya menarik kesimpulan dengan cara mendeduksikan atau membandingkan ayat al-qur'an atau hadis terhadap masalah yang akan diselesaikan dikatakan sebagai orang yang menguasai fiqih. Begitu juga orang yang mampu memberikan nasehat atau petunjuk berdasarkan pikiran jernih dan pertimbangan logisnya disebut sebagai orang yang menguasai fiqih. Jadi istilah fiqih relatif indentik dengan istilah *ra'yu*, yaitu pertimbangan subjektif. Dalam arti inilah kita memahami pernyataan bahwa si fulan adalah seorang yang menguasai ilmu, maksudnya banyak menghafal ayat al-Qur'an dan hadis, mengetahui peristiwa dan cerita masa lalu (termasuk pengetahuan tentang perbedaan pendapat yang tejadi pada masa Sahabat), sedang si fulin dianggap sebagai orang yang menguasai fiqih dalam arti orang yang dapat menyelesaikan masalah-masalah atau memberikan nasehat-nasehat dengan pemikiran logis atau pertimbangan subjektif mereka yang disinari oleh ayat dan hadis.

[51] Penggunaan istilah "hukum" disini hanyalah sekedar untuk memudahkan atau pembandingan, karena cakupan hukum dalam fiqih lebih luas dari cakupan hukum dalam ilmu hukum. Fiqih di samping mencakup semua isi hukum yang ada dalam ilmu hukum, meliputi juga berbagai aturan tentang ibadat, yang menurut ilmu hukum tidak termasuk ke dalam lingkup hukum. Kategori hukum dalam fiqih bukan sekedar diperintahkan, dilarang dan dibolehkan, tetapi mencakup juga pada dianjurkan (sunat) dan tidak disukai (makruh).

[52] Wahbah al-Zuhayliy, *al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh, al-Syamil li al-Adillah al-Syar`iyyah wa al-Ara' al-Mażhabiyyah wa Ahammi al-Nazhariyyat al-Fiqhiyyah wa Tahqiq al-Ahadits al-Nabawiyyah wa Takhrijiha wa Fahrasah alfaba'iyyah li al-Mawdhu`at wa Ahammi al-Masa'il al-Fiqhiyyah*, (Dar al-Fikr, Damaskus, cet 3, 1989), hal. 16..

syariat- yaitu ilmu yang berkaitan dengn amal perbuatan manusia yang diambil dari *nash* al-Qur'an atau al-Sunnah yang berhubungan dengan amal perbuatan tersebut, atau yang diambil dari sumber-sumber lain, bila tidak ada *nash* dari al-Qur'an atau al-Sunnah, dibentuklah suatu ilmu yang disebut dengan ilmu fiqih. Dengan demikian yang disebut Ilmu Fiqih ialah sekelompok hukum tentang amal perbuatan manusia yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci.[53]

Dari uraian-uraian yang ada, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan "ilmu" dalam definisi di atas adalah pengetahuan (tahu, *al-idraku muthlaqan*) baik yang bersifat yaqin ataupun zhan tentang hukum syara` yang diperoleh dari dalil; artinya diperoleh melalui *istinbath* (penalaran atau pertimbangan rasional). Jadi aturan *syara*` yang sudah cukup jelas (di dalam *nash*) sehingga tidak perlu diistinbathkan seperti adanya kewajiban shalat dan zakat tidak dianggap sebagai fiqih (bukan merupakan pengetahuan yang mendetil yang memerlukan *istinbath*).[54]

Begitu juga pengetahuan yang diperoleh melalui taqlid tidak dianggap sebagai fiqih (karena diperoleh bukan melalui pengistinbathan sendiri). Karena fiqih merupakan pengetahuan, maka keberadaan orang yang menguasainya adalah penting, dan mereka disebut ***faqih***. Menurut para ulama fiqih tidak dapat dilepaskan dari faqih, dan karena itu ada yang menganggap bahwa fiqih adalah *malakah*, yang secara harfiah dapat diartikan dengan kemampuan yang diperoleh dari belajar secara mendalam dan setelah itu mampu

[53] Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Bandung: al-Ma'arif, 1986), hal. 5.

[54] Perintah shalat misalnya, disebutkan di dalam al-qur'an lebih dari 70 kali. Karena itu bagaimanapun caranya dipahami, tetap akan sampai kepada kesimpulan bahwa hukum shalat adalah wajib (paling kurang ada shalat yang akan dianggap wajib). Adapun mengenai perintah membaca surat al-fatihah di dalam shalat hanya disebutkan di dalam sebuah hadis, sehingga ada ulama yang menyimpulkan wajib dibaca (shalat tidak sah kalau tidak dibaca) dan ada yang menyatakan tidak wajib dibaca (shalat tetap sah walaupun fatihah tidak dibaca). Kesimpulan bahwa shalat adalah wajib oleh para ulama dianggap bukan fiqih, karena kesimpulan tersebut akan diperoleh secara serta merta, tidak perlu kepada penalaran (aturan bahwa shalat adalah wajib termasuk ke dalam syari`at). Sedang kesimpulan bahwa membaca surat al-fatihah di dalam shalat adalah wajib atau tidak wajib, termasuk ke dalam fiqih karena diperoleh melalui penalaran, yang memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat.

mengaktualisasikannya secara benar dan terus menerus pada sang *faqih*.[55]

Pada masa modern, terjadi lagi pergeseran makna fiqih, dari ilmu atau kemampuan menghasilkan fiqih, menjadi produk yang dihasilkan fiqih. Di zaman modern ada beberapa definisi fiqih yang diungkapkan yang relatif berbeda. Dalam kitab kodifikasi fiqih *Majallat al-Ahkam al-`Adliyyah* misalnya,[56] fiqih didefinisikan sebagai *ilmu tentang hukum syara` yang bersifat ilmiah* (Pasal 1); jadi lafaz *furu`iyyah* atau *`amaliyyah* yang digunakan dalam definisi-definisi sebelumnya, dalam kitab kodifikasi ini ditukar dengan lafaz *`ilmiyyah*.[57]

2. Priodesasi Perkembangan Fiqih

Pengetahuan historis tentang fiqih akan memberikan satu kejelasan tentang kedudukannya dalam agama Islam, sehingga dapat menghindarkan umat Islam dari misinterpretasi (salah penafsiran) terhadap ketetapan hukumnya. Sesuai dengan sifatnya, fiqih bersifat relatif, terbentuk karena adanya kepentingan kondisional terkait dengan pelaksanaan *ijtihad* para ulama pada masanya. Dengan demikian ketetapan dan rumusannya bukan bersifat mutlak, tidak final, tetapi memungkinkan terjadi perubahan, rekonstruksi, bahkan dekontruksi.[58]

---

[55] Dengan adanya malakah orang yang menguasai fiqih bukan saja mahir, tetapi mempunyai semacam "talenta", atau "kiat" yang dia ciptakan sendiri berdasarkan pengalamannya, sehingga dapat menjelaskan dan menggunakan ilmu fiqih yang telah menjadi malakah tersebut secara tepat, akurat, efektif dan efisienm kapan saja diperlukan. Jadi seseorang dianggap sebagai faqih apabila dia sudah mempunyai malakah di dalam fiqih, yaitu mempunyai kemampuan untuk menemukan hukum dari dalil, atau kemampuan untuk menemukan hukum syara` dari masalah-masalah di bawah sinaran dalil, secara sedemikian rupa sehingga kita beranggapan bahwa temuan atau pengajarannya itulah yang paling tepat dan paling maslahat.

[56] Majallat al-Ahkam al-`Adliyyah adalah kodifikasi pertama kitab fiqih di zaman modern. Kodifikasi ini dikerjakan oleh sebuah tim yang dibentuk oleh Khalifah Turki Usmani, dan setelah itu untuk pemberlakuannya, diundangkan pula oleh khalifah melalui Firman Raja (1876 M). Kitab ini hanya berisikan peraturan tentang mu`amalat mengikuti ketentuan dalam fiqih mazhab Hanafi.

[57] Mungkin kitab kamus Bahasa Arab yang terkenal al-Munjid, ketika mendifinisikan fiqih mengutip kitab hukum Majallat al-Ahkam al-`Adliyyah ini, karena mendefinisikannya dengan: ilmu tentang hukum syara` yang bersifat ilmiyyah yang diambil dari dalilnya yang tafshiliyyah. Lihat Louis Ma`louf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A`lam, Thab`ah Jadidah Munaqqahah*, (Dar al-Masyriq, Beirut, 2002), cet. 39, hal. 591.

[58] Ali Sodiqin, *Fiqih Ushul Fiqih: Sejarah, Metodologi, dan Implementasinya di Indonesia*, (Yogyakarta: Beranda, 2012), hal.29.

Disampimg itu, pemahaman fiqih secara historis juga akan menghindarkan adanya konflik yang tidak perlu akibat perbedaan praktek atau pemikiran keagamaan. Selama perbedaan tersebut dalam ranah fiqih, maka harus diterima sebagai bagian dari toleransi berpendapat. Satu kelompok tidak dapat memaksakan keyakinannya terhadap kelompok lain, apalagi dengan jalan kekerasan. Oleh karenanya, setiap perbedaan pendapat harus dilihat, apakah perbedaan tersebut dalam hal cabang (*furu)* atau dalam hal pokok (*ushul).* Jika perbedaan terjadi dalam hal *furu* maka terbuka ruang untuk menafsirkan berbeda,[59] tetapi jika dalam hal *ushul* maka hal itu dianggap menyimpang dari *mainstream* Islam. Berdasarkan alasan inilah pengetahuan tentang sejarah perkembangan fiqih menjadi penting, agar ketetapan hukum dalam Islam tidak tercabut dari masa lalunya.[60]

1) *Fiqh* Masa Rasulullah

Tarikh Tasyrik Islam atau sejarah *fiqh* Islam, pada hakikatnya, tumbuh dan berkembang di masa Nabi Saw., karena Nabilah yang mempunyai wewenang untuk mentasyri'kan hukum dan berakhir dengan wafatnya Nabi.[61] Para Fuqaha, ahli-ahli *fiqh*, hanyalah menerapkan kaidah-kaidah *kulliyah*, kaidah-kaidah yang umum meliputi keseluruhan, kepada

---

[59] Sudah menjadi fakta bahwa para pakar pada umumnya mempunyai cara berpikir yang berbeda-beda. Kalaupun ada pakar yang mengatakan bahwa manusia, sejak fase awal perkembangannya, sudah berfikir filosofis tentang alam, dapat dipastikan bahwa imajinasi yang dihasilkan oleh cara berfikir itu akan tetap berbeda-beda sesuai dengan obyek dan rangsangan yang mereka tangkap. Makin maju kebudayaan dan peradaban manusia, makin terbuka lebar celah-celah perbedaan pendapat sehingga pada gilirannya melahirkan berbagai aliran filsafat, sosiologi, dan ekonomi. Sebab-sebab perbedaan pendapat tidak mungkin membatasinya, karena disebabkan oleh berbagai faktor diantanya: Objek kajian yang masih gelap, Perbedaan keinginan, kecendrungan dan kepribadian, Perbedaan orientasi, Bertaklid kepada para pendahulu, Perbedaan kapasitas intelektual, cinta kekuasaan, hal ini dapat dilihat dalam Muhammad Abu Zahrah, Alran Politik dan Aqidah Dalam Islam, (Jakarta:Gaya Media Pratama, 2011), hal.1.

[60] Muhammad Abu Zahrah, *Alran Politik dan Aqidah Dalam Islam*, (Jakarta:Gaya Media Pratama, 2011), hal.1.

[61] Masa kenabian yaitu masa dimana hidup Nabi Muhammad saw, dan para sahabat yang bermula dari diturunkannya wahyu sampai berakhir dengan wafatnya Nabi pada tahun 11H. Era ini merupakan masa pertumbuhan dan perkembangan fiqih islam. Suatu masa turunnya syariat islam dalam pengertian yang sebenarnya, Teuku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*,(Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 1999), hal,31.

masalah-masalah *juz-iyah*, kejadian-kejadian yang detail dengan mengistinbatkan, mengambil hukum dari *nash-nash syara'*, atau ruhnya, di kala tidak terdapat *nash-nashnya* yang jelas.[62]

Masa Rasulullah adalah masa fiqih Islam mulai tumbuh dan membentuk dirinya menjelma ke alam perwujudan. Sumber asasi yang ada pada masa ini ialah al-Qur'an, Sunnah Rasul juga berdasarkan wahyu Ilahi yang diturunkan kepada beliau. Demikian juga segala tindak-tanduk Nabi SAW. Selalu dibimbing oleh wahyu Ilahi, dan semua hukum dan keputusan hukum didasarkan kepada wahyu juga. Masa ini walaupun berusia tidak panjang, namun masa inilah yang meninggalkan kesan dan pengaruh yang penting bagi perkembangan fiqih.[63] Periode ini terbagi menjadi dua yaitu; periode Makkah yang banyak fokus pada aqidah, dan periode Madinah yang lebih fokus pada masalah ibadah dan muamalah.[64]

a) Periode Makkah

Periode ini terhitung sejak diangkatnya Muhammad sebagai Rasul sampai beliau hijrah ke Madinah. Periode ini berlangsung selama 13 tahun. Dalam masa ini umat islam masih sedikit dan masih lemah, belum dapat membentuk dirinya sebagai suatu umat yang mempunyai kedaulatan, kekuasaan yang kuat. Pada masa ini belum banyak hal-hal yang mendorong Nabi SAW. Untuk mengadakan hukum atau undang-undang. Karena itu tidak ada di dalam surat Makkiyah ayat-ayat hukum seperti surat Yunus, Ar Ra'du, Ya sin dan Al Furqon. Kebanyakan ayat-ayat makkiyah adalah berisikan hal-hal yang mengenai aqidah kepercayaan, akhlak dan sejarah.[65]

Perundang-undangan hukum Islam atau *Fiqh* pada periode ini lebih terfokuskan pada upaya mempersiapkan masyarakat agar dapat menerima hukum-hukum agama, membersihkan aqidah dari meyembah berhala kepada

[62] Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar*. hal, 31.
[63] Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar*, hal, 32-33
[64] Syahrul Anwar, *ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Bogor, Ghalia, Indah, 2010), hal. 33
[65] Syahrul Anwar, *ilmu Fiqh,* hal. 33.

menyembah Allah. Oleh sebab itu, wahyu pada periode ini turun untuk memberikan petunjuk dan arahan kepada manusia atas dua perkara utama:

1. Mengokohkan aqidah yang benar dalam jiwa atas dasar iman kepada Allah, dan bukan untuk yang lain, beriman kepada malaikat, kitab-kitab, Rasul,takdir Allah dan hari akhir.
2. Membentuk akhlak manusia agar memiliki sifat yang mulia dan menjauhkan dari sifat yang tercela.

b) Periode Madinah

Periode ini berlangsung sejak hijrah Rasulullah dari mekkah hingga beliau wafat. Periode ini berjalan selama 10 tahun. Pada periode ini *fiqh* lebih menitikberatkan pada aspek hukum-hukum praktikal dan dakwah islamiyah. Dalam masa inilah umat Islam berkembang dengan pesatnya dan pengikutnya terus menerus bertambah. Mulailah Nabi SAW membentuk suatu masyarakat Islam yang berkedaulatan. Karena itu timbulah keperluan untuk mengadakan syari'at dan peraturan peraturan, karena masyarakat membutuhkannya, untuk mengatur perhubungan antara anggota masyarakat satu dengan lainnya dan perhubungan mereka dengan umat yang lainnya, baik dalam masa damai ataupun dalam masa perang.[66]

Pada periode Madinah inilah turun ayat-ayat menerangkan hukum-hukum syar'iyah dari semua persoalan yang dihadapi manusia, baik ibadat seperti salat, zakat, puasa, haji, dan muamalat seperti aturan jual-beli, masalah kekeluargaan, kriminalitas hingga persoalan-persoalan ketata negaraan.

Dengan kata lain, periode Madinah dapat pula disebut periode revolusi sosial dan politik. Rekontruksisosial ini ditandai dengan penataan pranata-pranata kehidupan masyarakat Madinah yang layak dan dilanjutkan dengan praktek-praktek pemerintahan yang dilakukan oleh Nabi

[66] Syahrul Anwar, *ilmu Fiqh*, hal. 34

saw, sehinngga menampilkan islam sebagai suatu kekuatan politik. Karena itulah surat-surat Madaniyah, seperti surat-surat al-Baqarah, Ali Imran, An-Nisa', al-Maidah, al-Anfal, At-Taubah, An-Nur, al-Ahzab, banyak mengandung ayat-ayat hukum disamping mengandung ayat-ayat aqidah, akhlak, sejarah dan lain-lain.[67]

Kekuasaan *tasyri'iyah* (legislatif) pada masa itu dipegang Nabi sendiri, walaupun dalam hal yang mendesak pernah juga beberapa sahabat ber-*ijtihad* mencari hukum, seperti Ali Ibn Abi Thalib dikala melawat ke Yaman, Mu'adz Ibn Jabal ketika menjadi Hakim di Yaman dan Amr Ibn Ash dan lain-lain.[68]

Dalam proses perkembangan periode Madinah ini ada tiga aspek; ***Pertama***, metode Nabi s.a.w dalam menerangkan hukum, Nabi sendiri tidak banyak menerangkan apakah perbuatannya itu wajib atau sunnah, sebagaimana syarat dan rukunnya, Misalnya, ketika Nabi salat dan parasahabat melihat serta menirukannya tanpa menanyakan syarat dan rukunnya; ***Kedua***, kerangka hukum syariat. Ada hukum yang disyari'atkan untuk suatu persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, seperti bolehkah menggauli istri yang sedang *udzur* (haid)[69] Ada juga hukum yang disyariatkan tanpa didahului oleh pertanyaan dari sahabat atau tidak ada kaitannya dengan persoalan yang mereka hadapi, seperti masalah ibadah dan hal-hal yang berkaitan dengan muamalat; ***Ketiga***, turunnya syari'at secara bertahap (periodik). Dalam tahap periodic ini syari'at terbagi dalam dua hal, yaitu tahapan dalam menetapkan kesatuan hukum islam, seperti salat disyari'atkan pada malam *isra' mi'roj* (satu tahun sebelum hijrah), adzan pada tahun pertama hijrah dan seterusnya. Yang kedua, tahapan itu tidak sedikit terjadi pada satu perbuatan. Misalnya, salat awalnya diwajibkan dua rakaat saja, kemudian setelah hijrah ke Madinah empat rakaat, sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim bahwa A'isyah

---

[67] Syahrul Anwar, *ilmu Fiqh*, hal.34

[68] Syahrul Anwar, *ilmu Fiqh*, hal.34

[69] Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Fiqih*, hal. 35

berkata: "*Salat diwajibkan dua rakaat, kemudian Nabi hijrah maka menjadi empat rakaat.*[70]

Adapaun Sumber *Tasyri'* pada masa Rasul ada dua macam yaitu, *Tasyri'* yang merupakan wahyu Allah secara ma'na dan lafadz, yang disebut al-Quran dan *Tasyri'* yang merupakan wahyu Allah secara ma'na bukan lafadz, yang disebut As-Sunnah.

a) al-Qur'an

al-Qur'an diturunkan kepada Rasulullah tidaklah sekaligus, turun sesuai dengan kejadian atau peristiwa dan kasus-kasus tertentu serta menjelaskan hukum-hukumnya, memberi jawaban atas pertanyaan-pertanyaan atau jawaban terhadap permintaan fatwa.[71]

Pada dasarnya hukum-hukum dalam al-Qur'an bersifat *kulli* (umum), demikian pula *dalalah*-nya (penunjukannya) terhadap hukum kadang-kadang bersifat *qath'i* yaitu jelas dan tegas, tidak bisa ditafsirkan lain. Dan kadang-kadang bersifat *dhâni* yaitu memungkinkan terjadinya beberapa penafsiran. Bidang hukum yang lebih terperinci tentang pengaturannya dalam al-Qur'an adalah tentang bidang *al-Ahwal Asyakhshiyah* yaitu yang berkaitan dengan pernikahan dan warisan.

b) As-Sunnah

As-Sunnah berfungsi menjelaskan hukum-hukum yang telah ditegaskan dalam al-Qur'an. Seperti shalat dijelaskan cara-caranya dalam al-Sunnah. Disamping itu juga menjadi penguat bagi hukum-hukum yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an. Ada pula *Hadist* yang memberi hukum tertentu, sedangkan prinsip-prinsipnya telah ditetapkan dalam al-Qur'an.

---

[70] MisyikatulMashabih, KhatibTibrizi, dalamMun'im As Sirry, di tahqiqolehNashiruddin al-Albani , Beirut, 1961jilid 1, hal. 425,

[71] Contoh kasus seperti : Larangan menikahi wanita musyrik. Peristiwanya berkenaan dengan Martsad al-Ganawi yang meminta izin kepada Nabi untuk menikahi wanita musyrikah, maka turun ayat :"Dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita Musyrik sebelum mereka beriman". (Qs.al-Baqarah : 221)

Penjelasan Rasulullah tentang hukum ini sering dinyatakan dalam perbuatan Rasulullah sendiri, atau dalam keputusan-keputusannya dan kebijaksanaannya ketika menyelesaikan satu kasus, atau karena menjawab pertanyaan hukum yang diajukan kepadanya, bahkan bisa terjadi dengan diamnya Rasulullah dalam menghadapi perbuatan sahabat yang secara tidak langsung menunjukkan kepada diperbolehkannya perbuatan tersebut, sesuai dengan Quran surat An-Nahl : 44.

بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

"Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka". (QS.An-Nahl : 44).

Rasulullah apabila dihadapkan kepada peristiwa-peristiwa yang membutuhkan penetapan hukum, beliau menunggu wahyu. Apabila wahyu tidak turun, beliau ber-*ijtihad* dengan berpegang kepada syari'at ajaran Islam dan dengan cara musyawarah bersama sahabat-sahabatnya. Bilamana hasil *ijtihad*-nya salah, maka diperingatkan oleh Allah bahwa *ijtihad*-nya itu salah.[72]

2) *Fiqh* Masa Khulafaur Rasyidin

Perkembangan Fiqih pada Masa Sahabat bermula sejak wafatnya Nabi Muhammad SAW. Pada tahun 11 H dan berakhir ketika Muawiyah bin Abi Sufyan menjabat sebagai khalifah pada tahun 41 H. Pada periode ini hiduplah sahabat-sahabat Nabi terkemuka yang mengibarkan bendera dakwah Islam setelah wafatnya Nabi.[73]

---

[72] Seperti ditunjukkan yang benarnya dengan diturunkannya wahyu. Seperti dalam kasus tawanan perang Badar (Qs. al-Anfal: 67) dan kasus pemberian izin kepada orang yang tidak turut perang Tabuk (Qs. At-Taubah : 42-43). Apabila tidak diperingatkan oleh Allah, maka berarti ijtihadnya itu benar. Dari sisi ini jelas bahwa hadist-hadist qath'i yang berkaitan dengan hukum itu bisa dipastikan adalah penetapan dari Allah juga

[73] Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih*, hal. 33

Pada masa ini islam mulai berkembang dan melebarkan sayapnya dan mengibarkan panji-panji islam dalam manjalankan misinya keberbagai daerah disekitar jazirah arab, seperti: Irak, Siriya, Mesir, daerah-daerah di Afrika Utara dan lain-lainnya. Perkembangan Islam ini mengakibatkan adanya masalah-masalah baru yang timbul, oleh karena itu tidaklah mengherankan apabila pada periode sahabat ini pada bidang hukum ditandai dengan penafsiran para sahabat dan *ijtihad*-nya dalam kasus-kasus yang tidak ada *nash*-nya. Disamping itu juga terjadi hal-hal yang tidak menguntungkan yaitu perpecahan masyarakat Islam menjadi beberapa kelompok yang bertentangan secara tajam.[74]

Pada Periode ini juga sudah mulai ada perbedaan pendapat diantara sahabat diantaranya perbedaan memahami Qur'an, perbedaan fatwa karena bedanya *Hadist*, dan berbedanya fatwa karena pendapat. Sedang terkait dengan ciri khas yang menonjol dalam perkembangan fiqih periode sahabat ini dapat diuraikan sebagai berikut:[75]

a) Bersifat realistis, karena ketetapan fiqihnya didasarkan pada problem-problem aktual yang terjadi. Tidak ada ketetapan fiqih yang bersifat hipotesis atau rekaan semata, sehingga bentuk fiqih masa ini disebut dengan *fiqh al-waqi'i* (fiqih realistik).

b) Bersifat terbuka, karena tidak menetapkan prosedur-prosedur tertentu yang harus diikuti dalam menetapkan aturan hukum. Para sahabat juga tidak membuat catatan atas ketetapan hukum yang mereka hasilkan. Di samping itu mereka menghargai kebebasan pendapat tersebut berdasarkan pada al-Qur'an dan *Sunah* Rasul.

c) Mengedepankan musyawarah (*Ijma'*) daripada menggunakan pendapat pribadi dalam penetapan hukum. Hal ini dipraktekkan oleh para Khulafaur Rasyidin, sehingga memperkecil ruang ikhtilaf maupun perpecahan

---

[74] H.A. Djazuli, *Ilmu Fiqih: Penggalian, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*. (Jakarta: Prenada Media Group, 2007), hal. 123

[75] Ali Sodiqin, *Fiqh Ushul Fiqh*, 37.

di kalangan umat Islam. Meskipun demikian para sahabat tetap menghormati pendapat pribadi di antara mereka.

d) Bersifat kreatif, dalam arti melakukan modifikasi terhadap aturan hukum sebelumnya. Alasan modifikasi ini adalah tiadanya *illat* bagi keberadaan hukum tersebut dan atau adanya perubahan kondisi sosial. Contoh dalam kasus ini adalah *ijtihad* Umar Ibn Khattab, yang melarang pendistribusian zakat bagi muallaf adalah untuk mendapatkan dukungan, namun pada masa Umar dukungan muaalaf tersebut tidak dibutuhkan lagi mengingat eksestensi umat Islam sudah kuat. Contoh kedua terkait dengan penetapan talak tiga. Pada masa Rasulullah, pernyataan tiga kali talak dalam satu kesempatan dianggap sebagai satu kali pernyataan talaq. Khalifah Umar sebaliknya menetapkan bahwa talaq tiga kali tersebut dianggap jatuh talaq tiga.

e) Khalifah Centris, yaitu keputusan akhir yang melibatkan *Ijmak* dan *ijtihad* berada di tangan khalifah. Namun keputusan khalifah sebelumnya tidak mengikat bagi khalifah sesudahnya. Khalifah pengganti dapat mengubah aturan hukum dari khalifah sebelumnya. Contohnya misalnya Khalifah Ali mengubah hukuman bagi peminum khamr. Khalifah Abu Bakar dan Umar mengubah hukuman bagi peminum Khamr dengan 40 kali cambuk, sedangkan khalifah Ali menambah hukuman tersebut menjadi 80 kali cambuk.

Pada periode sahabat ada usaha yang positif yaitu terkumpulnya ayat-ayat al-Qur'an dalam satu mushaf.[76] Ayat-

[76] Ide untuk mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an dalam satu mushaf datang dari Umar bin Khattab, atas dasar karena banyak para sahabat yang hafal al-Qur'an gugur dalam peperangan. Ide ini disampaikan oleh Umar kepada khalifah Abu Bakar, pada mulanya Abu Bakar menolak saran tersebut, karena hal tersebut tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah. Tetapi pada akhirnya Abu Bakar menerima ide yang baik dari Umar ini. Maka beliau menugaskan Zaid bin Tsabit untuk mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang terpencar-pencar tertulis dalam pelepah-pelepah kurma, kulit-kulit binatang, tulang-tulang dan yang dihafal oleh para sahabat. Mushaf ini disimpan pada Abu Bakar, seterusnya masa Umar dan kemudian setelah Umar meninggal disimpan pada Hafshah binti Umar. Pada zaman Usman bin Affan, Usman meminjam mushaf yang ada pada Hafshah kemudian menugaskan lagi kepada Zaid bin Tsabit untuk

ayat al-Qur'an waktu Nabi meninggal telah tertulis, hanya masih berpencar-pencar belum disatukan. Nabi selalu minta untuk menuliskan al-Qur'an dan melarang menuliskan *Hadist*. Dengan demikian tidak akan bercampur antara ayat al-Qur'an dan *Hadist*. Disamping itu al-Qur'an banyak dihafal oleh para sahabat. Bahkan banyak sahabat yang hafal keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an. Adapun *Hadist* pada masa ini belum terkumpul dalam satu kitab, akibat tidak tertulisnya dan tidak terkumpulnya *Hadist* dalam satu mushaf pada permulaan Islam, maka ulama-ulama dapa periode selanjutnya harus meneliti keadaan perawi *Hadist* dari berbagai segi, sehingga menimbulkan pembagian *Hadist* serta muncul *Ilmu Musthalah Hadist*. Akibat lain adalah timbulnya perbedaan pendapat karena berbeda dalam menanggapi satu *Hadist* tertentu.

Sumber hukum periode ini adalah Qur'an, *Hadist*, dan *Ijtihad* yang terbagi atas *Ijma'* dan *Qiyas*.[77] Prosedur penetapan hukum yang di tempuh oleh sahabat pada masa ini melalui penelusuran terhadap al-Qur'an dan *Hadist*. Bila dari kedua sumber ini tidak ditemukan ketentuan-ketentuan hukum dari suatu kasus yang dihadapi, mereka ber'*ijtihad* sendiri baik dengan cara *Qiyas* atau berpedoman kepada kemaslahatan umat.[78]

Adapun *ijtihad* pada masa Khulafaur Rasyidin terbatas pada fatwa yang diberikan seseorang yang menanyakan hukum sesuatu peristiwa. Fatwa ini tidak keluar dari lingkaran al-Qur'an dan Sunnah karena didasarkan pada kenyataan dalil dan pemahamannya. Sehingga menjadi ra'yu, *ijtihad* atau *Qiyas*, suatu kegiatan yang punya peranan penting dalam perkembangan pokok-pokok *syari'ah* pada masa berikutnya.[79]

Setelah masa Khulafaur Rasyidin kemudian diganti dengan masa Dinasti Umayyah, berkembanglah Ahlul *Hadist* disamping Ahlu Ra'yi. Bahkan perbedaan pendapat antara 2

memperbanyak dan membagikannya ke daerah-daerah slam yaitu ke Madinah, Mekkah, Kufah, Basrah dan Damaskus. Mushaf itulah yang sampai kepada kita sekarang. Idri, *Studi Hadis,* (Jakarta: Prenada Media Group, 2010), hal.81.

[77] Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih*, hal. 34

[78] Alaiddin Koto*, Ilmu Fiqih*, hal. 16

[79] Dja'far Amir, *Ushul Fiqh* (Semarang : Toha Putra, 1968) hal. 74

kelompok ini semakin tajam pada dinasti Abbasiyah (132-656 H) dan kian bertambah subur dan berkembang dengan baik serta menjadi gerakan ilmiah yang berpengaruh luas yang kemudian melahirkan *mazhab-mazhab* fiqhi dalam Islam.[80]

3) *Fiqh* Periode Tabi' (Dinasti Umayyah)

Pada masa *Tabi'in*, tabi'-*Tabi'in* dan para imam *mujtahid*, di mulai sekitar abad II dan III Hijriyah, pada saat itu wilayah kekuasaan Islam telah menjadi semakin luas, sampai ke daerah-daerah yang dihuni oleh orang-orang yang bukan bangsa Arab atau tidak berbahasa Arab dan beragam pula situasi dan kondisinya serta adat istiadatnya. Dengan semakin tersebarnya agama Islam di kalangan penduduk dari berbagai daerah tersebut, menjadikan semakin banyak persoalan-persoalan hukum yang timbul. Yang tidak didapati ketetapan hukumnya dalam al-Qur'an dan As-Sunnah. Untuk itu para ulama yang tinggal di berbagai daerah itu ber-*ijtihad* mencari ketetapan hukumnya.

Periode ini disebut juga periode pembinaan dan pembukuan hukum Islam. Pada masa ini fiqih Islam mengalami kemajuan yang sangat pesat sekali. Penulisan dan pembukuan hukum Islam dilakukan dengan intensif, baik berupa penulisan *Hadist-Hadist* nabi, fatwa-fatwa para sahabat dan *Tabi'in*, tafsir al-Qur'an, kumpulan pendapat imam-imam fiqih, dan penyusus nan *ushul* fiqih.

Secara umum para *Tabi'in* pada masa ini mengikuti manhaj (metode, kaidah istidlal) sahabat dalam mencari hukum. Mereka merujuk pada al-Qur'an dan al-*Hadist* dan apabila tidak mendapatkan dari keduanya, mereka merujuk pada *ijtihad* sahabat dan baru setelah itu mereka sendiri ber-*ijtihad* sesuai dengan kaidah-kaidah *ijtihad* para sahabat.

4) *Fiqh* Periode Kemunduran

Periode ini lahir pada abad ke 4 H (tahun ke 12 M), yang berarti sebagai penutupan periode *ijtihad* atau periode *tadwin* (pembukuan). Pada massa ini situasi kenegaraan yang barada

---

[80] Muhammad Dja'far, *Ushul*, hal. 74

dalam konflik dan tegang, situasi ini berpengaruh kepada kegairahan ulama yang mengkaji ajaran Islam langsung dari sumber aslinya Alqur'an dan *Hadist*. Mereka telah puas hanya dengan mengikuti pendapat-pendapat yang telah ada, dan meningkatkan kepada tingkat tersebut kedalam *mażhab-mażhab* fiqhiyah. Sikap seperti inilah yang mengantarkan Dunia Islam ke alam *taklid*, kaum Muslimin terperangkap ke alam pikiran yang jumud dan statis. Disamping kondisi sosial politik tersebut, juga ada beberapa factor yang ikut mendorong lahirnya sikap *taklid* dan kemunduran, seperti:

a) Dampak pembukuan fiqih pada periode sebelumnya

Adanya kitab-kitab fiqih yang ditulis oleh ulama-ulama sebelumnya, baik untuk persoalan-persoalan yang benar-benar terjadi atau diprediksi akan terjadi, memudahkan umat Islam pada periode ini merujuk semua persoalan hukumnya kepada kitab-kitab yang ada itu.

b) Fanatisme *mazhab* yang sempit

Pengikut imam *mujtahid* terdahulu itu berusaha membela kebenaran pendapat *mazhab*-nya masing-masing dengan berbagai cara. Mungkin akibat pengaruh arus keidakstbilan kehidupan politik, dimana frekuensi sikap curiga dan rasa tidak senang antara seseorang atau antar kelompoknya dengan mencari-cari argumentasinya yang pada umumnya apologetic serta menyanjung imam dan *mazhab*-nya dengan sikap emosinalitas yang tinggi. Akibatnya, mereka tenggelam dalam suasana *chauvinism* yang tinggi, jauh dari sikap rasionalitas ilmiah dan terpaling dari sumber-sumber hukum yang sesungguhnya, Alqur'an dan *Hadist*.

c) Pengangkatan hakim-hakim *muqallid*

Kehidupan *taklid* pada periode semakin subur ketika pihak penguasa mengangkat para hakim dari orang-orang yang ber-*taklid*. Bila pada periode sebelumnya para penguasa memilih dan mengangkat hakim-hakim dari kalangan *mujtahid* dan mereka diberi kebebasan ber-*ijtihad* sendiri, hasil *ijtihad*-nya sering menjadi sasaran kritikan pedas dari penganut-

penganut *mazhab* tertentu, termasuk penguasa. Umat Islam menyadari kemunduran dan kelemahan mereka yang sudah berlangsung semakin lama itu. Gerakan pembaharuan ini cukup berpengaruh terhadap perkembangan fiqih. Banyak diantara pembaharuan itu juga adalah ulama'-ulama' yang berperan dalam perkembangan fiqih itu sendiri. Mereka berseru agar umat Islam meningglakan *taklid* dan kembali kepada al-Qur'an dan *Hadist* dan mengikuti jejak para ulama' terdahulu. Mereka inilah yang disebut sebagai golongan *salaf*. Periode ini ditandai dengan disusunnya kitab *Majallat al-Ahkam al-'Adiyyat* di akhir abad ke-13 H, mulai 1285 H sampai tahun 1293 H (1869-1876 M).

5) Periode Kebangkitan Fiqh

Periode ini dimulai dari akhir abad ke-13 H, karakteristik dan corak periode ini antara lain dapat menghadirkan *fiqh* ke zaman baru yang sejalan dengan perkembangan zaman, dapat memberi saham atau masukan dalam menentukan jawaban bagi setiap permasalahan yang muncul pada hari ini dari sumbernya yang asli, menghapus taqlid, dan tidak terpaku dengan *mazhab* atau kitab tertentu. Indikasi kebangkitan *fiqh* pada zaman ini dapat dilihat dari dua aspek.

a) Pembahasan *Fiqh* Islam

Pada zaman ini para ulama' memberikan perhatian yang sangat besar pada *fiqh* baik dengan cara menulis buku ataupun mengkaji sehingga *fiqh* bisa mengembalikan kegemilangannya melalui tangan ulam, kebangkitan *fiqh* islam pada zaman ini dapat dirincikan sebagai berikut:

1. Memberikan perhatian khusus terhadap kajian *mażhab*-madzab utama dan pendapat-pendapat fiqhiyah yang sudah diakui dengantetap mengedepankan prinsip persamaan tanpa ada perlakuan khusus antara satu madzhan dengan *mażhab* yang lain.

2. Memberikan perhatian khusus terhadap kajian *fiqh* yang tematik (terperinci).

3. Memberikan perhatian khusus terhadap kajian *fiqh* komparasi (perbandingan antara *mażhab fiqh* islam)
4. Mendirikan lembaga-lembaga kajian ilmiah dan menerbitkan ensiklopedia *fiqh*.[81]

b) Kodifikasi Hukum *Fiqh*

Kodifikasi adalah upaya mengumpulkan beberapa masalah *fiqh* dalam satu bab dalam bentuk butiran bernomor. Dan jika ada masalah maka setiap masalah akan dirujuk pada materi yang sudah disusun dan pendapat ini akan menjadi kata putus dalam menyelesaikan perselisihan. Tujuan dari kodifikasi ini adalah untuk merealisasikan dua tujuan berikut:

1. Menyatukan semua hukum dalam setiap masalah yang memiliki kemiripan sehingga tidak terjadi tumpang tindih, masing-masing hakim member keputusan sendiri, tetapi seharusnya mereka sepakat dengan materi undang-undang tertentu dan tidak boleh dilanggar untuk menghindari keputusan yang kontra.
2. Memudahkan para hakim untuk merujuk semua hukum *fiqh* dengan susunan sistematik, ada bab-bab yang teratur sehingga mudah untuk dibaca.

Upaya untuk menjadikan *fiqh* sebagai undang-undang bukan sesuatu yang baru terjadi selama ini. Upaya tersebut sudah muncul sejak awal abad kedua hijriah ketika Ibnu muqofa'menulis surat kepada khalifah Abu jafar al-Mansur agar undang-undang Negara diambil dari al-Quran dan Sunnah dan ketika tidak ada *nash* maka cukup dengan *ijtihad* sendiri sesuai dengan kemaslahatan umat.

C. *Mazhab* Fiqih dalam Islam

1. Pengertian *Mażhab Fiqh*

Secara etimologi kata *mazhab* (مذهب) berasal dari kata (ذهب) yang berarti "pergi", jadi *mazhab* adalah *isim makan* (kata yang menunjukkan tempat), dapat juga berarti *al-Ra'yu*

---

[81] Selengkapnya lihat, Syahrul Anwar, *ilmu Fiqh*, hal. 39 - 40

(الراءى) yang artinya "pendapat"[82] didalam ensilokpedi Islam dikatakan, *mazhab* adalah pendapat kelompok atau aliran yang bermula dari pemikiran atau *ijtihad* seorang imam dalam memahami sesuatu, baik filsafat, hukum (*fiqh*), teologi maupun politik. Kemudian pemikiran ini diikuti kelompok atau para pengikut dan di kembangkan menjadi suatu aliran, sekte, atau ajaran.[83]

Sedangkan menurut istilah *ushul* fiqih, *mazhab* adalah kumpulan pendapat *mujtahid* yang berupa hukum-hukum Islam, yang digali dari dalil-dalil syariat yang rinci serta berbagai kaidah (*qawâ'id*) dan landasan (*ushûl*) yang mendasari pendapat tersebut, yang saling terkait satu sama lain sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh.[84] Sedangkan pengertian *mazhab* menurut istilah ada beberapa rumusan, antara lain.[85]

Menurut Said Ramadhany al-Buthy, *mazhab* adalah jalan pikiran (paham/pendapat) yang ditempuh oleh seorang *mujtahid* dalam menetapkan suatu hukum Islam dari al-Quran dan *Hadist*.

1. Menurut K.H.E. Abdurrahman, *mazhab* dalam istilah islam berarti pendapat, paham atau aliranseorang alim besar dalam Islam yang digelari Imam seperti Imam Abu Hanifah, *mazhab* Imam Ibn Hanbal, *mazhab* Imam syafi'i *mazhab* Imam Maliki, dan lain-lain.
2. Menurut A. Hasan, *mazhab* adalah sejumlah fatwa atau pendapat-pendapat seorang alim besar dalam urusan agama, baik dalam masalah ibadah ataupun lainnya.

Jadi dapat dianalisa bahwa *mazhab* adalah pokok pikiran atau dasar yang digunakan oleh Imam *Mujtahid* dalam memecahkan masalah, atau mengistinbatkan hukum

---

[82] Ngainun Naim. *Sejarah Pemikiran Hukum Islam*. (Surabaya: Elkaf). hal:75, Lihat pula dalam, Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: Logos, Cet. III, 2003), hal. 71.

[83] Ngainun Naim, *Sejarah Pemikiran*, hal. 77-78

[84] Ahamad Nahrawi Abdus-Salam, *al-Imam Asy-Syafi'i fi Mażhabaih al-Qadim wa al-Jadid*, (Kairo: Daarul-Kutub, 1994), hal. 208

[85] Huzaimah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*. (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997), hal.71

islam. Selanjutnya imam *mazhab* dan *mazhab* itu berkembang pengertiannya menjadi kelompok umat islam yang mengikuti cara Istinbath Imam *Mujtahid* tertentu atau mengikuti pendapat Imam *Mujtahid* tentang masalah hukum Islam.

2. Lahirnya *Mazhab-Mazhab Fiqih*

Dalam perjalanan sejarah *fiqh*, telah muncul berbagai aliran dalam fiqih (*madzahibul fiqh*) baik itu yang bersifat keagamaan ataupun yang bertendensi politik. Begitu pula dalam pola pikir yang dibangun oleh fuqoha juga berbeda, masing-masing aliran memiliki kelebihan dan kekurangan. Kedua warna ini memberikan aroma tersendiri bagi produk fiqih, meskipun sama-sama bersumber dari al-quran dan as-sunnah. Perbedaan itu terletak pada cara pandang dan analisis terhadap teks (*nash*). Namun demikian, perbedaan semacam itu dianggap wajar sebagai *khazanah* pemikiran dalam *fiqh*, karena bebagai factor yang mempengaruhinya.

Sejarah mencatat bahwa adanya aliran-aliran dalam fiqih (*mażhab fiqh*) yang muncul pada periode kemajuan islam I (700-1000 M) tidak terlepas dari masa sebelumnya, yaitu masa sahabat dan tabiin, terutama yang terakhir yang ditandai dengan munculnya dua aliran besar dalam fiqih, yaitu ahlu *Hadist* dan *ahl* ar-ra'yi. Dalam perkembangannya kedua aliran tersebut mempengaruhi corak pemikiran *mażhab* yang muncul setelahnya.

Secara umum, proses lahirnya *mażhab* yang paling utama adalah faktor usaha para murid imam *mazhab* yang menyebarkan dan menanamkan pendapat para imam kepada masyarakat dan juga disebabkan adanya pembukuan pendapat para imam *mazhab* sehingga memudahkan tersebarnya pendapat tersebut dikalangan masyarakat. Karena pada dasarnya, para imam *mazhab* tidak mengakui atau mengklaim sebagai "*mazhab*". Secara umum, *mazhab* berkaitan erat dengan "nama imam" atau "tempat".

Berikut ini adalah proses lahirnya *mazhab* dari perjalanan masa sahabat, *Tabi'in* hingga munculnya *mazhab-mazhab fiqh*, berdasarkan pendapat Syekh Khudari Bek,[86]

Di Madinah terdapat cukup banyak sarjana (ahli hukum), antara lain: (1). Sa'id ibn al-Musayyib al-Makhzumi. Lahir dua tahun kekhalifahan 'Umar dan sempat belajar dari para pembesar sahabat Nabi. Banyak meriwayatkan *Hadist* yang bersambung dengan Abu Hurairah. al-Hasan al-Bashri banyak berkonsultasi dengannya. (2). Urwah ibn al-Zubair ibn al-'Awwam. Lahir pada masa kekhalifahan Utsman. (3). Abu Bakar ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Harits ibn Hisyam al-Makhzumi. Lahir pada masa kekhalifahan Umar. Terkenal sangat saleh sehingga digelari "Pendeta Quraisy, (5). Ali Ibn al-Husayn ibn Ali ibn Abi Thalib al-Hasyimi, (6). Ubaydillah ibn Abdullah ibn Utsbah ibn Mas'ud.(7). Salim Ibn Abdullah ibn Umar, (8).Sulaeman Ibn Yasar, Klien Maymunah, (9).Qasim ibn Muhammad ibn Abi Bakr.(10). Nafi', klien 'Abdu Allah ibn Umar belajar dari patronya sendiri, dan dari 'Aisyah, Abu Hurairah dan lainnya.(11). Muhammad ibn Muslim, yang terkenal dengan IBN Syihab az-Zuhri. (12). Abu Ja'far Ibn Muhammad Ibn Ali al-Husain, yang dikenal dengan sebutan al-Baqir.

Dari Mekah terdapat beberapa sarjana terkenal seperti; (1). Abdullah Ibn Abbas ibn Abd Muthalib. (2). Mujahid ibn Jabr, klien Bani Makhzum. (3). Ikrimah, klien Ibn Abbas, (4). Atha ibn Rabbah.

Dari kalangan warga Kufah terdapat antara lain, (1). 'Alqamah ibn Qays an-Nakh'ai. Lahir pada masa Nabi masih hidup, dan belajar dari Umar, Utsman, Ibn Mas'ud, Ali dan lainnya. (2).Masruq ib al-Ajda' al-Hamdani.(3).al-Aswab ibn Yazid an-Nakha'i, dan Ibrahim ibn Yazid an-Nakha'i.(4).'Amri ibn Syarahil asy-Sya'bi.

Kemudian, dari Basrah terdapat tokoh-tokoh, antara lain: (1). Anas ibn Malik al-Anshari. Seorang khadam, karena ia

[86] Syekh Muhammad al-Hudhari Bek, *Tarikh At-Tasyri' al-Islami*, (Beirut : Dar al-Fikr, 1387/1968), hal. 126 – 141.

sahabat Nabi sejak Hijrah sampai wafat. (2). Abu al-Aliyah Rafi' ibn Mahran ar-Riyahi.(3).al-Hasan ibn Abi al-Hawsan Yassar, lien Zaid ibn Tsabit.(4). Abu asy-Syaitsar', Jabir ibn` Zaid, kawan Ibn 'Abbas. (5).Muhammad Ibn Sirin, klien Anas ibn Malik.(6).Qatadah Ibn Da'aman ad-Dusi.

Dari daerah Syam (Syiria), beberapa tokoh ahli hukum adalah Abdur-Rahman ibn Gharim al-Asy'ari, Abu Idris al-Khulani, Qabishah ibn Dzu'ayb, Makhul Ibn Abi Muslim, Raja Ibn Hayah al-Kindi, dan lain-lain. Namun yang paling penting dari para sarjana Syam ialah Khalifah Umar ibn Abd al-'Aziz, terkenal sebagai Umar II dan banyak dipandang sebagai khalifah kelima dari al-Khulafa' al-Rasyidin. Dialah yang mengukuhkan tarbi dan mensponsori secara resmi usaha penulisan sunnah atau *Hadist*. Dia wafat pada 101 H.

Di Jazirah Arabia sebelah selatan, yaitu Yaman, juga banyak muncul sarjana dengan pengaruh yang jauh keluar dari batasan daerahnya sendiri. Mereka antara lain, Thawus ibn Kaysan al-Jundi yang belajar dari Zaid Ibn Tsabit, 'Aisyah, Abu Hurairah, dan lainnya. Tokoh-tokoh ahli hukum tersebut, berikut kegiatan ilmiah serta pengajarannya telah mendorong tumbuhnya banyak spesialis hukum angkatan berikutnya, seperti al-Auza'i, Sufyan Ats-Tsauri, al-Laits ibn Sa'd, dan lainnya.

Dari mata rantai sejarah ini jelas terlihat korelasi pemikiran *fiqh* dari zaman sahabat, *Tabi'in* hingga munculnya *mazhab-mazhab fiqh* pada periode selanjutnya, meskipun jumlah *mazhab* tidak terbatas kepada empat besar, Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali.

Secara umum tiap-tiap *mazhab* memiliki ciri khas tersendiri karena para pembinanya berbeda pendapat dalam menggunakan metode penggalian hukum. Namun, perbedaan itu hanya terbatas pada masalah-masalah furu', bukan masalah-masalah prinsipil atau pokok syari'at. Mereka sependapat bahwa semua sumber atau dasar syari'at adalah al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Semua hukum yang berlawanan

dengan kedua sumber tersebut wajib ditolak dan tidak diamalkan. Mereka juga saling menghormati satu sama lain, selama yang bersangkutan berpendapat sesuai dengan garis-garis yang ditentukan oleh syari'at Islam.

3. *Mażhab-Mażhab Fiqih* Dalam Islam

Dalam perkembangan *mazhab* telah muncul banyak *mazhab* fiqih. Menurut Ahmad Satori Ismailpara ahli sejarah *fiqh* telah berbeda pendapat sekitar bilangan *mazhab-mazhab*. Tidak ada kesepakatan para ahli sejarah *fiqh* mengenai berapa jumlah sesungguhnya *mazhab-mazhab* yang pernah ada. Namun dari begitu banyak *mazhab* yang pernah ada, maka hanya beberapa *mazhab* saja yang bisa bertahan sampai sekarang. [87]

Sedangkan berdasarkan aspek teologisnya, *mazhab* fiqih dapat dibagi dalam dua kelompok yaitu *mazhab ahlusunnah* dan *mazhab* syiah. *mażhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* diantranya, *Mazhab* Hanafi, *Mazhab* Maliki, *Mazhab* Syafi'I, *Mazhab* Hambali. Sementara *Mażhab Syi'ah* diantranya *Syi'ah* Zaidiyah dan *Syi'ah* Imamiyah. *mażhab - mażhab* inilah yang menurut M. Mustofa Imbabi, yang masih bertahan sampai sekarang, adapun *mazhab-mazhab* lainnya telah tiada.[88]

---

[87] Ahmad Satori Ismail, *Pasang Surut Perkembangan Fiqh Islam*, (Jakarta : Pustaka Tarbiatuna, 2003), Cet. I, hal. 94

[88] *Mażhab* yang telah Lenyap diantaranya, (1) Mazhab Auza'i, Pendiri Abdurrahman bin Muhammad al Auza'I lahir pada tahun 88 H.Imam al Auza'I ini termasukulama' yang menentang penggunaan al Qiyas secara berlebihan.Beliau senantiasa mengembalikan furu' pada hadits Nabi tanpa melakukan kajian al Qiyas. Beliau mengabiskan sebagian hidupnya di Beirut,sampai wafatnya tahun 157 H.Akan tetapi mazhabnya lebih dikenal di Syria,Yordania,dan bahkan sampai Ansalusia atau spanyol. (2) Mazhab Laitsi, Mazhab ini dikembangkan oleh Imam Laits bin sa'ad yang lahir pada 94 H di Mesir. Dalil- dalil yang digunakan hampir sama dengan para Imam lainnya,hanya beliau tidak sependapat dengan Imam Malik dalam hal penggunaan tradisi masyarat Madinah sebagai dalil dalam menetapkan suatu hukaum.Beliau meninggal pada tahun 175 H. (3). Mazhab Tsauri, Mazhab ini dikembangkan oleh Imam Sufyan ats Tsauri yang lahir pada tahun 97 H. Imam ats Syauri adlah ulama' yang hidup semasa Imam Abu Hanifah,akan tetapi mereka punya pandangan yang berbeda dalam penggunaan al qiyas dan al istishan.Beliau wafat pada tahun 161 H. (4) Mazhab Dhahiri, Mazhab ini di pelopori oleh Dawud bi Ali al Ashbahani lahir pada tahun 202 H.Beliau belajar fiquh dari murid murid Imam asy Syafi'I,oleh karenanya diriwayatkan pada mulanya beliau bermazhab Syafi'I,namun akhirna beliau mengkritik Mazhab Syafi'I tersebut karena menurutnya asy Syafi'I tidak konsisten menggunakan al qiyas dan Istishan adalah sama. (5) At-tabarry, Pendiri mazhab ini adalah Abu ja'far Muhammad ibn Jarir Ath-Thabary (224-310 H), di Baghdad.beliau terkenal sebagai seorang mujtahid, ahli sejarah, dan ahli tafsir. Mula-mulanya beliau mempelajari fiqih as-Syafi'indonesia

Diantara *mazhab- mażhab* fiqih yang masih eksis hingga sekarang, adalah:

a. *Mazhab Hanafi* (80-150 H/ 696-767 M)

Mażhab ini didirikan oleh Abu Hanifah yang nama lengkapnya al-Nu'man Ibn Tsabit Ibn Zuthi lahir pada tahun 80 H. di kota Kuffah pada masa Dinasti Umayyah,[89] tepatnya pada zaman kekuasaan Abdul Malik Ibn Marwan. Semua literatur yang mengungkapkan kehidupan Abu Hanifah menyebutkan bahwa Abu Hanifah adalah seorang 'alim yang mengamalkan ilmunya, *zuhud, 'abid, wara', taqiy, khusyu'* dan *tawadhu'*.

Metode *ushul* yang digunakan Abu Hanifah banyak bersandar pada *ra'yun*, setelah pada Kitabullah dan As Sunnah. Kemudian ia bersandar pada *Qiyas*, yang ternyata banyak menimbulkan protes di kalangan para ulama yang tingkat pemikirannya belum sejajar dengan Abu Hanifah. Begitu pula halnya dengan *istihsan* yang ia jadikan sebagai sandaran pemikiran *mazhab*-nya, mengudang reaksi kalangan ulama.[90]

Mażhab hanafi berkembang karena kegigihan murid-muridnya menyebarkan ke masyarakat luas, namun kadang-kadang ada pendapat murid yang bertentangan dengan pendapat gurunya, maka itulah salah satu ciri khas fiqih Hanafiyah yang terkadang memuat bantahan gurunya terhadap ulama fiqih yang hidup di masanya.

Abu Hanifah memang belum menetapkan dasar-dasar pijakan dalam ber-*ijtihad* secara terperinci, tetapi kaidah-kaidah umum (*ushul* kulliyah) yang menjadi dasar bangunan pemikiran fiqhiyah tercermin dalam pernyataannya berikut,

dan malik serta iqih ulama kuffah, kemudian membentuk mazhab sendiri yang berkembang di Baghdad. (6) An- nakha'i (wafat 177 H). Lihat, M. Musthofa Imbabi, *Tarikh Tasyri' al-Islami*, (Kairo : al-Maktabah al-tijariyyah al-kubro), Cet. IX, hal. 140. Lihat pula dalam, Jaih Mubarok, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam*, (Bandung : PT. Remaja Rosdakarya,2003) Cet. III, hal. 70-71

[89] Abdullah Mustofa al-maraghi, *Pakar- Pakar Fiqih Sepanjang Sejarah*.(Yogyakarta: LKPSM, 2001), hal. 72

[90] Mustofa Muhammad Asy Syak'ab. *Islam Tidak Bermazhab*. (Jakarta: Gema Insani Press, 1995) Cet. 2. hal 333

"Saya kembalikan segala persoalan pada Kitabullah, saya merujuk pada Sunnah Nabi, dan apabila saya tidak menemukan jawaban hukum dalam Kitabullah maupun Sunnah Nabi saw. maka saya akan mengambil pendapat para sahabat Nabi, dan tidak beralih pada fatwa selain mereka. Apabila masalahnya sampai pada Ibrahim, Sya'bi, Hasan Ibnu Sirin, Atha' dan Said bin Musayyib (semuanya adalah *tabi'ien*), maka saya berhak pula untuk ber-*ijtihad* sebagaimana mereka ber-*ijtihad*.[91]

Dari sini kita ketahui bahwa dasar-dasar *istidlal* yang digunakan Abu Hanifah adalah al-Qur'an, Sunnah dan *Ijtihad* dalam pengertian luas. Artinya jika *nash* al-Qur'an dan Sunnah secara jelas- jelas menunjukkan pada suatu hukum, maka hukum itu disebut "diambil dari al-Qur'an dan As-Sunnah". Tetapi bila *nash* tadi menunjukkan secara tidak langsung atau hanya memberikan kaidah- kaidah dasar berupa tujuan-tujuan moral,illat dan lain sebagainya, maka pengambilan hukum disebut "melalui *Qiyas*".

Imam Hanafi disebutkan sebagai tokoh yang pertama kali menyusun kitab *fiqh* berdasarkan kelompok-kelompok yang berawal dari kesucian (taharah), shalat dan seterusnya, yang kemudian diikuti oleh ulama-ulama sesudahnya seperti Malik bin Anas, Imam Syafi'i, Abu Dawud, Bukhari, Muslim dan lainnya. Hal-hal yang menonjol dari fiqih Abu Hanifah ini antara lain adalah: (1). Sangat rasional, mementingkan *maslahat*, dan manfaat. (2). Lebih mudah dipahami dari pada *mazhab* yang lain. (3). Lebih liberal sikapnya terhadap *dzimis* (warga negara yang nonmuslim).

Perlu ditambahkan bahwa betapapun Abu Hanifah terkenal dengan *mazhab* rasionalis yang menyelami di balik arti dan *illat* suatu hukum serta sering mempergunakan *Qiyas*, akan tetap itu tidak berarti ia telah mengabaikan *nash-nash* al-Qur'an dan Sunnah atau meninggalkan ketentuan *Hadist* dan *atsar*. Tidak ada riwayat sahih yang menyebutkan bahwa Abu Hanifah mendahulukan rasio daripada al- Qur'an dan Sunnah. Bahkan jika ia menemukan pendapat atau qaul (pernyataan)

---

[91] Asrry, *Sejarah Fiqih Islam Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), hal 87

sahabat yang benar, ia menolak untuk melakukan *ijtihad*. Dengan kata lain, pemikiran fiqih Abu Hanifah tidak berdiri sendiri tetapi berakar kuat pada pendahulu-pendahulunya di Irak dan juga para ahli *Hadist* di Hijaz.

Kitab yang langsung di *nisbat*-kan kepada Abu Hanifah adalah *Fiqh* al-Akbar, al-Alim wal Muta'alim, dan Musnad. Ulama Hanafiyah menyusun kitab fiqih, diantaranya *Jami' al-Fushulai, Dlarar al-Hukkam, kitab al-Fiqh dan Qawaid al-Fiqh*, dan lain-lain. Murid imam Abu Hanifah yang terkenal dan yang meneruskan pemikiran-pemikirannya adalah Imam Abu Yusuf al-An sharg, Imam Muhammad bin al-Hasan al-Syaibani, dan lain-lainnya.

b. *Mazhab* Maliki (93-173H / 711-795M)

Mażhab ini dibangun oleh Maliki bin Anas. Ia dilahirkan di Madinah pada tahun 93 H. Nama lengkapnya Malik bin Anas bin 'Amar. Kakek Imam Malik yaitu 'Amar berasal dari Yaman. Beliau pernah bertemu dengan Abu Hanifah. Malik bin Anas adalah seoang yang saleh, sangat sabar, ikhlas dalam berbuat, mempunyai daya ingat dan hafalan yang kuat, serta kokoh dalam pendiriannya. Beliau ahli dalam fiqih dan *Hadist*, yang diterima dari guru-gurunya di Madinah. Beliau mempelajari ilmu pada 'ulama-'ulama Madinah. Guru beliau yang pertama, ialah Abdur Rahman ibn Hurmuz[92] Guru-guru yang lain adalah Rabi'ah, Yahya Ibn Sa'ad al-Anshari, dan Ibn Syihab Azuhri.

Seperti halnya Imam Hanafi, Imam Malik sebenarnya belum menuliskan dasar-dasar fiqhiyah yang menjadi pijakan dalam ber-*ijtihad*, tetapi pemuka-pemuka *mazhab* ini, murid-murid Imam Malik dan generasi yang muncul sesudah itu menyimpulkan dasar- dasar fiqhiyah Imam Malik kemudian menuliskannya.

Karya Imam Malik yang terkenal adalah kitab al-Muwatta', sebuah kitab *Hadist* bergaya *fiqh*. Inilah kitab tertua *Hadist* dan *fiqh*. Dalam fatwqa hukumnya Imam Malik

[92] Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Hukum Islam*. (Jakarta : Bulan Bintang, 1994) hal.101

bersandar pada kitab Allah kemudian pada as-Sunnah. Tetapi beliau mendahulukan amalan penduduk madinah dari pada *Hadist* ahad, ini disebabkan karena beliau berpendirian pada penduduk madinah itu mewarisi dari sahabat.[93]

Kitab al-Mudawwanah sebagai dasar fiqih *mażhab* Maliki dan sudah dicetak dua kali di mesir dan tersebar luas disana, demikian pula kitab al-Muwatta'. Pembuatan undang-undang di mesir sudah memetik sebagian hukum dari *mażhab* Maliki untuk menjadi standar mahkamah sejarah mesir.[94]

Dari beberapa isyarat yang ada dalam fatwa-fatwanya dan bukunya al-Muwattha', fuqaha Malikiyah merumuskan dasar-dasar *mazhab* Maliki. Sebagian fuqaha Malikiyah menyebutkan bahwa dasar-dasar *mazhab* Maliki ada dua puluh macam, yaitu: *Nash* literatur al-Qur'an, *mafhumul mukhalafah*, *mafhumul muwafaqah, tambih alal 'illah* (pencarian kuasa hukum), demikian juga dalam sunnah, *Ijma' Qiyas*, tradisi orang-orang Madinah, qaul sahabat, *istihsan*, *istishab*, *sadd al dara-i'*, *mura'at al khilaf*, *Maslahah mursalah* dan *syar'u man qablana*.[95]

Sementara al-Qurafi dalam bukunya *Tanqih al-Ushul*, menyebutkan dasar-dasar *mazhab* maliki sebagai berikut al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, perbuatan orang-orang Madinah, *Qiyas*, *qaul* sahabat, *Maslahah mursalah, 'urf*, *sadd ad-dara'i*, *istihsan* dan *istihsab*. Bahkan Syatibi, seorang ahli hukum *mazhab* Maliki, menyederhanakan dasar-dasar *mazhab* Maliki itu ke dalam empat hal, yaitu al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'*, dan ra'yi (rasio).[96] Imam Malik meninggal di Madinah pada tahun 173 H. Kitab yang di-*nisbat*-kan kepada Imam Malik adalah kitab Muwatha' yang merupakan kitab *Hadist* tapi juga sekaligus kitab Fiqih.

---

[93] Muh. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*, (Jakarta : PT Raya Grafindo Persada, 1996), hal. 105

[94] Khollaf, AB, Wahhab, *Khulashoh Tarikh Tasyri' Islam*, (Solo : CV. Ramadhani, 1991), hal. 89

[95] Lihat, Mun'im Asrry,*Sejarah Fiqih Islam*, hal 97

[96] Mun'im Asrry,*Sejarah Fiqih Islam*, hal. 97

c. *Mazhab* Syafi'i (150-204 H / 767-822 M)

Imam Syafi'i memiliki nama lengkap Muhammad bin Idris bin Abbas bin Usman bin Syafi'i bin as-sai'ib bin Ubaid Yaziz bin Hasyim bin Murhalib bin Abdu Munaf.[97] Sebagian besar riwayat menyebutkan bahwa Imam Syafi'i lahir di daerah Ghazza, Syam (Palestina) dari keturunan Quraisy dan Nasabnya bertemu dengan Nabi Muhammad Saw. pada kakeknya, Abdi Manaf ayahnya meninggal ketika ia masih kecil. Pada usia dua tahun ia dibawa oleh ibunya untuk pindah ke Makkah.[98]

Bagi Imam Syafi'i ibadah itu harus membawa kepuasan dan ketenangan dalam hati. Untuk itu diperlukan kehati-hatian. Oleh karena itu, konsep *Ikhyat* (kehati-hatian) mewarnai pemikiran Imam Syafi'i. Imam Syafi'i menyebut al-Quran dan Sunnah[99] adalah sebagai dua dasar (sumber) dan menetapkan *Ijma'* dan *Qiyas* sebagai dasar (sumber) pembantu.[100]

d. *Mazhab* Hanbali (164-241 H)

Didirikan oleh Imam Amad Hanbal, dilahirkan pada bulan Rabi'ul Awal tahun 164 H, di Baghdad, bapak dan Ibunya berasal dari kabilah Asya-bani bagian dari kabilah di Arab.[101] Imam Ahmad bin Hambal berguru kepada banyak ulama, jumlahnya lebih dari dua ratus delapan puluh yang tersebar di berbagai negeri, seperti di Makkah, Kufah, Bashrah, Baghdad, Yaman dan negeri lainnya. Di antara mereka adalah: Ismail bin Ja'far, Abbad bin Abbad al-Ataky, Umari bin Abdillah bin Khalid, Husyaim bin Basyir bin Qasim bin Dinar As-Sulami, Imam Asy-Syafi'i, Waki' bin Jarrah, smail bin Ulayyah, Sufyan bin 'Uyainah, Abdurrazaq, Ibrahim bin Ma'qil.

---

[97] Biografi dan corak pemikiran Fiqih Imam Syafi'i, selengkapnya akan diulas pada sub bab selanjutnya.

[98] Mun'im Asrry,*Sejarah Fiqih Islam,* hal 100

[99] Pemahaman integral al-Qur'an dan Sunnah ini merupakan karakteristik menarik dari pemikiran fiqih Syafi'i. Menurut Syafi'i, kedudukan Sunnah, dalam banyak hal, menjelaskan dan menafsirkan sesuatu yang tidak jelas di dalam al-Qur'an, merinci yang global, mengkhususkan yang umum dan bahkan membuat hukum tersendiri yang tidak ada di dalam al-Qur'an.

[100] Amran Marhamid Moh Said, *An Introduction to Islamic Law*, hal. 81

[101] H.A. Djazuli, *Ilmu Fiqih: Penggalian,* hal.132

Imam Ahmad adalah ulama yang tidak percaya dengan *Ijma'*, ucapannya yang terkenal: *"siapa yang menyatakan terdapat Ijma', maka dia adalah pendusta'*. Menurut Dr, Abu Zahrah *Ijma'* yang ditentang oleh Imam Ahmad adalah *Ijma'*, sesudah masa sahabat. Adapun *Ijma* pada masa sahabat diakui keberadaannya[102]

Para ulama Hambali berkesimpulan bahwa fatwa-fatwa Imam Ahmad bin Hambal dan pemikiran-pemikiran fiqihnya dibangun atas sepuluh dasar, yaitu lima dasar *ushuliyah* dan lima dasar lainnya sebagai pengembangan. Dasar-dasar *mazhab* Hambali yaitu adalah :

1. *Nushus*, yang terdiri dari *nash* al-Qur'an, Sunnah dan *nash Ijma'*,
2. Fatwa-fatwa sahabat, Apabila terjadi perbedaan, Imam Ahmad memilih yang paling dekat dengan al-Qur'an dan Sunnah; dan apabila tidak jelas, dia hanya menceritakan ikhtilaf itu dan tidak menentukan sikapnya secara khusus,
3. *Hadist-Hadist mursal* dan *dhaif*,
4. *Qiyas*,
5. *Istihsan*,
6. *Snadd al-dara-i'*,
7. *Istishab*,
8. *Ibthal al ja'l*,
9. *Maslahah mursalah*.

Dari dasar-dasar dan metode-metode pengambilan hukumnya ini, terlihat bahwa Imam Ahmad bin Hambal mempersempit penggunaan rasio sampai pada batas tertentu. Ia lebih mendahulukan penggunaan *Qiyas*. Adapun ulama-ulama yang mengembangkan *mazhab* Ahmad bin Hanbal adalah sebagai berikut:

---

[102] H.A. Djazuli, *Ilmu Fiqih: Penggalian*, hal 133

1. Abu Bakar Ahmad bin Muhammad bin Hani yang terkenal dengan nama al-Atsram; dia telah mengarang *Assunan Fil Fiqhi 'Alaa Mazhabi Ahamd*.
2. Ahmad bin Muhammad Bin Hajjaj al-Marwazi yang mengarang kitab *As Sunan Bisyawaahidil Hadist*.
3. Ishaq Bin Ibrahim yang terkenal dengan nama Ibnu Ruhawaih al-Marwazi dan termasuk ashab Ahmad terbesar yang mengarang kitab *As Sunan Fil Fiqhi*. Ada beberapa ulama yang mengikuti jejak langkah Imam Ahmad yang menyebarkan *mazhab* Hambali, di antaranya:
4. Muwaquddin Ibnu Qudaamah al-Maqdisi yang mengarang kitab *al-Mughni*.
5. Syamsuddin Ibnu Qudaamah al-Maqdisi pengarang *Assyarhul Kabiir*.
6. Syaikhul Islam Taqiuddin Ahmad Ibnu Taimiyah pengarang kitab terkenal *al-Fataawa*.
7. Ibnul Qaiyim al-Jauziyah pengarang kitab *I'laamul Muwaaqi'in* dan *Atturuqul Hukmiyyah fis Siyaasatis Syar'iyyah*. Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qaiyim adalah dua tokoh yang membela dan mengembangkan *mazhab* Hambali

Imam Hambali wafat pada hari Jum'at bertepatan dengan tanggal dua belas Rabi'ul Awwal 241 H pada umur 77 tahun.

Dari uraian di atas, maka dapat dipetakan pemikiran empat *Mażhab* berhaluan *ahlisunah wal jamaah* ini (*mażhab* Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali), sebagai berikut:

MAZHAB	**PENDIRI**	**PEMIKIRAN**	**PENYEBARAN**
HANAFI	Abu Hanifah an-Nu'man bin Sabit bin Zauta at-Taimi al-Kufi. (Kufah, 80 H/699 M-150 H/797 M)	Corak pemikiran hukum : Rasional Dasar pemikiran hukum : al-Qur'an, *Sunah*, Pendapat sahabat, *Qiyas*, Istihsan, *Ijmak*, 'Urf	Afghanistan, Cina, India, Irak,Libanon, Mesir,Pakistan,Rusia, Suriah, Tunisia,Turkestan, Turki, Wilayah Balkan
MALIKI	Malik bin Anas bin Malik bin Abi Amir al-Asbahi, terkenal dengan sebutan Imam Dar al-Hijrah. (Madinah, 93 H/712 M- 179 H/798 M)	Corak pemikiran hukum : dipengaruhi *sunah* yang cenderung tekstual Dasar pemikiran hukum : al-Qur'an, *Sunah*, *Ijmak* sahabat, *Qiyas*, *Maslahah mursalah*, 'Amal ahl al-Madinah, Pendapat sahabat	Kuwait, Spanyol, Arab Saudi, khususnya Mekah, Wilayah Afrika, khususnya Mesir, Tunisia, Aljazair dan Maroko
SYAFI'I	Abu Abdullah Muhammad bin Idris bin As bin Usman bin Syafi asy-Syafi'I al Muthalibi. (Gaza, Palestina, 150 H/767 M-Cairo, Mesir, 204 H/20 Januari 820 M)	Corak pemikiran hukum : antara tradisional dan rasional Dasar pemikiran hukum : al-Qur'an, *Sunah*, *Ijmak*, *Qiyas*.	Bahrein, India,Indonesia, Kazakhstan, Malaysia, Suriah, Turkmenistan, Yaman, Arab Saudi khususnya Madinah, Wilayah Arab Selatan, Wilayah Afrika Timur, Wilayah Asia Timur, Wilayah Asia Tengah

HAMBALI	Ahmad bin Hanbal bin Hilal bin Asad asy-Syaibani al-Marwazi. (Baghdad, Rabiulakhir 164 H/780 M-Rabiulawal 241 H/855 M)	Corak pemikiran hukum : Tradisional (fundamental) Dasar pemikiran hukum : al-Qur'an secara *zahir* dan *sunah*, Fatwa sahabat, Jika ada perbedaan fatwa sahabat, digunakan yang lebih dekat dengan al-Quran, *Hadist* mursal dan daif, *Qiyas*.	Arab Saudi (mayoritas)

e. Mażhab Syi'ah

Syi'ah dilihat dari segi bahasa berarti pengikut, pendukung, partai, atau kelompok, sedangkan secara terminologis adalah sebagian kaum muslimin yang dalam bidang spiritual dan keagamaannya selalu merujuk kepada keturunan Nabi Muhammad saw atau orang yang disebut sebagai *ahl al-bait*. [103] Menurut Abu Zahrah, *Syi'ah* mulai muncul pada akhir masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib. Adapun menurut Watt, *Syi'ah* baru benar-benar muncul ketika berlangsung peperangan antara Ali dan Mu'awiyah yang dikenal dengan Perang Siffin.[104]

Di samping *mażhab-mażhab* ahli sunnah seperti yang telah diuraikan sebelumnya ada juga *mażhab-mażhab* berhaluan *Syi'ah*, dianataranya. ***Pertama,*** *Mazhab* Zaidiyah. *Mazhab* ini dipelopori oleh Zaid bin Ali Zainal Abidin bin husein bin Ali bin AbiThalib lahir pada tahun 80 H. Dalil dalil yang digunakan untuk menetapkan hukum adalah; al-qur'an, as-Sunnah, *Ijma'* Sahabat, Al-Qiyas, al-istishan, al-istishlah. ***Kedua,*** Syiah Imamiyyah. Golongan ini dinamai *itsna 'asyariyah*, karena mereka mengakui imam yang dua

[103] Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2003), hal. 89.
[104] Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, hal. 90.

belas. Mereka dinamai imamiyyah karena mereka sangat mementingkan soal imamah, dan karena berpendapat bahwa imam (kepala Negara) adalah orang yang terpelihara dari salah.[105] Dalil yang digunakan dalam penetapan hukum ialah: alqur'an, as-sunnah, dan *Ijma'*. ***Ketiga,*** Syiah Ismailiyyah. Golongan ini tidak besar jumlahnya, mereka menolak Musa al-Kadzin dan mengangkat saudaranya yang tertua Ismail. *Mazhab* ini lahir di Mesir lalu diikuti oleh khalifah fatimiyah. Fiqih mereka tidak terkenal. Kitab yang mereka pegang teguh, ialah: da'aimul islam, susunan al-qodhi an-nu'man ibn Muhammad at-tamimy (w. 363 H).[106]

D. Fiqih *Mazhab* Syafi'i

1. Biografi Imam Asy-Syafi'i

Nama lengkap Imam Syafi'i adalah Muhammad bin Idris bin al-'Abbas bin Utsman bin Syafi' bin As-Sa'ib bin 'Ubaid bin Abdu Yazid bin Hasyim bin Abdul-Muthalib bin Abdu Manaf. Ia dilahirkan di Gazza (suatu daerah dekat Palestina) pada tahun 150 H., kemudian dibawa ibunya ke Mekah.

Imam Syafi'i lahir pada masa Dinasti Bani Abbas, tepatnya pada masa kekuasaan Abu Ja'far al-Manshur (137-159 H./754-774 M.). Imam Syafi'i berusia 9 tahun ketika Abu Ja'far al-Manshur diganti oleh Muhammad al-Mahdi (159-169 H./775-785 M.). Ketika Imam Syafi'i berusia dewasa, 19 tahun, Muhammad al-Mahdi diganti oleh Musa al-Mahdi (169-170 H./785-786 M.). Ia berkuasa hanya satu tahun, digantikan oleh Harun ar-Rasyid (170-194 H./786-809 M.). Pada awal kekuasaan Harun ar-Rasyid, Imam Syafi'i berusia 20 tahun. Harun ar-Rasyid digantikan oleh al-Amin (194-198 H./809-813 M.), dan al-Amin digantikan oleh al-Makmun (198-218 H./813-933 M.).[107]

Imam Syafi'i adalah orang yang sangat kuat ingatan dan hafalan, minat dan semangat belajar yang tinggi, serta

[105] Hasbi Ash-shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih*. (Jakarta : C.V. Mulya, 1967). hal. 126
[106] Hasbi Ash-shiddieqy, *Pengantar,* hal. 129-130.
[107] Ahamad Nahrawi Abdus-Salam, *al-Imam Asy-Syafi'i fi Mażhabaih al-Qadim wa al-Jadid,* (Kairo: Daarul-Kutub, 1994), hal 90.

kerajinan dan ketekunan yang tak kenal lelah. Pada usia 7 tahun beliau telah hafal al-Qur'an dan pada usia 10 tahun beliau juga hafal dan menguasai kitab *al-Muwathata'* karangan Imam Malik r.a.[108] Selain berguru pada Imam Malik, Imam Abu Yusuf dan Imam Muhammad Ibn al-Hasan, beliau juga berguru pada beberapa orang ulama, yaitu:

a. Di Yaman : Mutharraf ibn Mazim, Hisyam ibn Yusuf, Umar ibn Abi Salamah, dan Yahya ibn Hasan.

b. Di Mekkah : Sufyan ibn 'Uyainah, Muslim ibn Khalid al-Zanji, Sa'id ibn Salim al-Kaddah, Daud ibn 'Abd al-Rahman al-'Aththar dan 'Abd al-Hamid 'Abd al-'Aziz ibn Abi Zuwad.

c. Di Madinah : Ibrahim ibn Sa'ad al-Anshari, 'Abd al-'Aziz ibn Muhammad al-Dahwardi Ibrahim ibn Abi Yahya al-Aslami, Muhammad ibn Sa'id ibn Abi Fudaik, dan 'Abd Allah ibn Nafi'.

Adapun murid-murid Imam Syafi'i di antaranya Imam Daud az-Zahiri (pendiri *mazhab* az-Zahiri), al-Za'farani, al-Kurabisyi, Abu Tsaur, Ibn Hanbal al-Buthi, al-Muzani, al-Rabi' al-Muradi di Mesir, dan Abu 'Ubaid al-Qasim ibn Salam al-Luqawi di Irak.[109]

Imam Syafi'i meninggal dunia di Mesir pada malam Kamis sesudah maghrib, yaitu pada tanggal 29 Rajab 204 H / 20 Januari 820 M, pada usia 54 tahun. Beliau wafat di tempat kediaman Abdullah bin Abdul Hakam dan kepadanyalah beliau meninggalkan wasiat. Jenazah Imam Syafi'i dikebumikan pada hari Jum'at keesokan harinya. Anak-anak abdul Hakam mengebumikannya di tanah pekuburan mereka. Kubur beliau adalah kubur-kubur anak Zahrah.

2. Historisitas *Mażhab* Asy-Syafi'i

Dari sisi historis, terbentuknya *mażhab* Syafi'i tidak terlepas dari beberapa keprihatinannya melihat peta pemikiran hukum

[108] Asy-Syarbini al-Khathib, *Mughny al-Muhtaj*, (Mesir: Mushtafa al-Babi al halabi,j.I. 1985), hal. 13.

[109] Ahmad Amin, *Dluha al-Islam*, (Mesir: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1974), hal. 222.

yang berkembang pada masa itu. Syafi'i merasa bahwa metode pemikiran hukum yang dipergunakan para *mujtahid* awal dirasa kurang memadai dan telah membawa pada situasi yang dikhawatirkan akan menjauh dan tercerabut dari "islam yang benar". Doktrin *istihsan* bersama dengan penggunaan *ra'yu* (rasio) secara bebas cenderung mengesampingkan panduan al-Qur'an seraya mendahulukan apa yang tampaknya "lebih baik" untuk kepentingan manusia.

Di lain pihak, tradisi dilakukan yang secara turun-temurun di Madinah sudah kurang tepat lagi dianggap sebagai cerminan dari praktek-praktek keagamaan masa Rasulullah, apalagi dikatakan sebagai praktek Rasulullah ataupun kandungan al-Qur'an yang murni.[110] Dari segi lain, tradisi pemikiran *fiqh* sejak zaman Nabi sampai pada masa itu berlangsung stagnan. Para ahli hukum dan hakim hanya memberikan pemecahan terhadap masalah-masalah dan memperluas aturan umum al-Qur'an Tradisi pemecahan masalah secara *ad hoc* ini terus berlangsung dengan orientasi pragmatis tanpa ada inisiatif membuat teori ataupun metode umum yang baku.[111]

Secara singkat, dapat dikatakan bahwa situasi di seputar kemunculan Imam Asy-Syafi'i dalam kancah pemikiran hukum dalam kondisi dua keprihatinan utama. *Pertama*, pengkutuban yang tampaknya tidak terjembatani antara dua *mainstream fiqh*, yakni aliran rasional (*ahl ra'yu*) dan aliran tradisional (*ahl hadith*). *Kedua*, kesemrawutan metodologis dalam pemikiran hukum.

Mażhab Asy-Syafi'i merupakan satu diantara empat *mażhab fiqh* terbesar di dunia Islam. Hal tersebut tidak mengherankan, mengingat hukum Islam (*fiqh*) pada dasarnya merupakan produk ijtihadi. Proses *ijtihad* guna menggali dan merumuskan sebuah produk hukum sangat dipengaruhi oleh faktor pribadi *mujtahid* dan kondisi daerah di mana hukum

---

[110] Siradjuddin Abbas. *Sejarah dan Keagungan Mażhab Syafi'i* (Jakarta:Pustaka Tarbiyah, 1994) 119. Lihat juga dalam Abdullah A. An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, hal 30

[111] Abdul Mun'im, madhab *Shafi'i* , hal. 27

tersebut dirumuskan.[112] Hal itu mengakibatkan produk hukum yang dihasilkan meski bersumber dari *nash* yang sama al-Qur'an dan sunnah, seringkali menghasilkan rumusan yang bervariasi ketika konteks persoalan yang timbul berbeda.

Dasar terbentuknya *mażhab* Asy-Syafi'i adalah hasil penyerapannya terhadap berbagai macam corak keilmuan yang ada masa itu. Perjalanan studi Imam Asy-Syafi'i menghasilkan rekonsiliasi atas berbagai perbedaan yang muncul di tiap daerah dan kemudian menghasilkan suatu kombinasi yang akhirnya menjadi *mażhab* baru. Dari beberapa kota yang pernah disinggahi al-Syafi'i, Madinah, Irak dan Mesir memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap rumusan-rumusan hukum Imam Asy-Syafi'i. Pengalaman yang diperoleh Imam Asy-Syafi'i dari berbagai aliran *fiqh* yang berkembang membuatnya berwawasan luas. Ia mengerti letak kekuatan dan kelemahan, beserta luas dan sempitnya pandangan masing-masing *mażhab* kuno tersebut.[113]

Dasar lain terbentuknya *mażhab* Asy-Syafi'i yang cenderung moderat adalah luasnya pengetahuan Imam Asy-Syafi'i tentang masalah sosial kemasyarakatan. Beliau menyaksikan langsung kehidupan masyarakat desa (badui) ketika bermukim bersama bani Hudhail, masyarakat menengah ketika tinggal di Mekkah, Madinah dan Yaman serta kehidupan sosial masyarakat yang maju dan kompleks permasalahannya di Irak dan Mesir.[114] Pengetahuan Imam Asy-Syafi'i dalam kehidupan ekonomi dan kemasyaraatan yang bermacam-macam tersebut memberikan bekal dan pengaruh baginya dalam ber-*ijtihad* pada masalah-masalah yang beraneka ragam.

3. Dasar-dasar dan sumber hukum mazhab Imam Syafi'i

Dasar-dasar *Mazhab* Syafi'i dapat dilihat dalam kitab *ushul fiqh* ar-Risalah dan kitab *fiqh* al-Umm. Di dalam buku-buku tersebut Imam Syafi'i menjelaskan kerangka dan prinsip

---

[112] Lahmuddin Nasution, *Pembaruan Hukum Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 13

[113] Sulaiman Fayadh, *Aimmah al-Islam al-Arba'ah*. (Kairo: al-Ahram. 1996), hal 129

[114] Ahmad Sharbasi, *al-Aimmah al-Arba'ah*, hal 132

mazhab-nya serta beberapa contoh merumuskan hukum *far'iyyah* (yang bersifat cabang). Dalam kitab al-Risalah Imam Syafi'i menjelaskan empat dasar, yaitu; al-Qur'an; al-*Hadist*, *Ijma'* dan Ra'yu (*Qiyas*).[115]

a. al-Qur'an

Al Qur'an adalah kitab yang diturunkan oleh Allah dalam bahasa arab yang murni, yang tidak tercampur dengan bahasa yang lain. Dan mengharuskan kepada kita untuk belajar bahasa Arab, sehingga dapat mengucapkan Syahadah dengan bahasa arab, membaba al Qur'an dan dzikir-dzikir yang harus diucapkan dalam bahasa arab seperti: takbir, tahmid, dan lain-lain.[116] Tujuannya adalah untuk menetapkan orang yang tidak tahu bahasa arab makna-maknanya dan ushlub-ushlubnya dapat memahami al Qur'an.

Konsep al-Qur'an menurut para ulama dan Syafi'i sama, yaitu suatu sumber hukum yang mutlaq, ini adalah landasan dasar, karena tidak mungkin didapati perbedaan dalamnya baik *lafald* dangan *lafald*. Imam Syafi'i selalu mencantumkan ayat-ayat al-Qur'an setiap kali beliau berfatwa, namun Syafi'i menganggap bahwa al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari sunnah (al-*Hadist*), karena kaitan antara keduanya sangat erat.[117]

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, pegangan Imam Asy-Syafi'i dalam menetapkan hukum adalah al-Qur'an, Sunnah, *Ijma'* dan *Qiyas*.[118] Hal tersebut dinyatakan secara jelas dalam al-Risalah dan juga al-Umm. Dalam al-risalah disebutkan:

ليس لأحد أن يقول أبدا في شيئ حل او حرم إلا من جهة العلم وجهة الخبر في الكتاب والسنة والإجماع والقياس

[115] Sirajuddin Abbas, *sejarah dan keagungan Mazhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiah, 1994), hal. 32

[116] al-Imam Asy-Syafi'i, *ar-Risalah,* (Beirut:Dar al-Fikr) Tahqiq dan Syarh: Syaikh Ahmad Muhammad Syakir, hal. 42

[117] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqih al-Islamiyah*, (Damsyik: Dar-Fiqr, 1996), hal. 420

[118] Ahmad Sharbasi, *al-Aimmah al-Arba'ah*, hal 135

Senada dengan dalam al-risalah, Imam Asy-Syafi'i mengungkapkan lagi pokok pikirannya tentang dasar *istimbath* hukum secara lebih luas dalam al-Umm dengan redaksi:

اَلأَصْلُ قُرْأنٌ وَسُنَّةٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَقِيَاسٌ عَلَيْهَا. وَإِذَا إِتَّصَلَ الْحَدِيْثُ مِنْ رَسُوْلِ اللهِ وَصَحَّ الإِسْنَادُ فَهُوَ اَلْمُنْتَهَى. وَالْإِجْمَاعُ أَكْبَرُ مِنَ الْخَبَرِالْمُفْرَدِ وَالْحَدِيْثُ عَلَى ظَاهِرِهِ, وَإِذَا إِحْتَمَلَ الْمَعَانِى فَمَا أَشْبَهَ مِنْهَا ظَاهِرُهُ أَولَهَا بِهِ وَإِذَا تَكَافَأَتِ الْأَحَادِيْثُ فَأَصَحُّهَا إِسْنَادًا أَوْلَهَا, وَلَيْسَ الْمُنْقَطِعُ بِشَيْئٍ مَا عَدَا مُنْقَطِعِ ابْنِ الْمُسَيَّبِ وَلاَ قِيَاش أَصْلٍ عَلَى أَصْلٍ وَلاَ يُقَالُ لأَصْلٍ لِمَ, كَيْفَ؟ وَإِنَّمَا يُقَالُ لِلْفَرْعِ لِمَ؟ فَإِذَا صَحَّ قِيَاسُهُ عَلَى الْأَصْلِ صَحَّ وَقَامَتْ بِهِ حُجَّةٌ

b. al-*Hadist* (sunnah)

Arti *sunnah* yang biasanya disebut dalam ar-Risalah adalah "khabar" dalam arti istilah ilmu *Hadist* adalah berita, bentuk jama'nya adalah khabar dalam artian yang keseluruhannya datang dari Nabi atau selainnya, penggunaan khabar lebih luas dari pada *Hadist*. Pemahaman Syafi'i tentang *Hadist* adalah sebagai bentuk *al-Aqwal Nabi, al-Af'al Nabi,al-Taqdiru Nabi 'ala amrin.*

Untuk *Hadist* Nabi Imam Syafi'i hanya menggunakan *Hadist* yang bersifat Mutawatir dan ahad, sedangkan untuk *Hadist* yang dhaif hanya digunakan untuk *li afdhalil amal*, dalam menerima *Hadist* ahad *mazhab* Syafi'i mensyaratkan:

1. Perawinya *tsiqah* dan terkenal *shiddiq*
2. Perawinya cerdik dan memahami *Hadist* yang diriwayatkannya
3. Perawinya dengan riwayat *bil lafdhi* bukan dengan riwayat *bilmakna*.
4. Perawinya tidak menyalahi *ahlu ilmi*.

Faktor yang melatar belakangi Syafi'i lebih teliti dalam menerima *Hadist* karena sesudah Nabi Wafat banyak dari kelangan aliran politik yang membuat *Hadist-Hadist* palsu

untuk menguatkan posisinya sebagai pemimpin. Dan *Hadist* pun bisa diatur dan diubah sesuai keinginan pemimpin.[119] Dengan ketegasannya Imam Syafi'i menjelaskan dalam sebuah statement sebagai berikut :

أِذَا صَحَّ الْحَدِيْثُ فَهُو مَذْهَبِيْ

"Bilamana telah sah suatu hadist, maka itulah mazhabku".

As Syafi'i menetapkan bahwa Sunnah harus diikuti sebagaimana mengikuti al Qur'an, namun demikian, bukan berarti *Hadist* yang diriwayatkan Nabi semuanya berfaidah yakin beliau menyamakam as-Sunnah dengan al-Qur'an ketika mengistinbathkan hukum, juga tidak memberi pengertian as Sunnah mempunyai kekuatan dalam metetapkan aqidah.

c. Ijma'

Imam Syafi'i mengatakan *Ijma'* itu adalah hujjah dan metapkannya setelah al-Qur'an dan as-Sunnah sebelum *Qiyas*. *Qiyas* lebih lemah daripada *Ijma'*. *Ijma'* menurut para ulama menepati posisi ketiga setelah al-Qur'an dan *Hadist*, begitu juga dengan Syafi'i, konsep *Ijma'* yang ditawarkan oleh Syafi'i mengharuskan merujuk kepada dalil yang ada yaitu al-Qur'an dan As-sunnah yang memiliki hubungan kepada *Qiyas*, alasan yang diutarakan Syafi'i kenapa *Ijma'* harus disandarkan kepada *nash*. ***Pertama,*** bila *Ijma'* tidak dikaitkan kepada dalil maka *Ijma'* tersebut tidak akan sampai kepada kebenarannya. ***Kedua,*** bahwa para sahabat tidak lebih benar dari pada Nabi, sementara Nabi tidak pernah menetapkan hukum tanpa mengkaitkan dengan dalil-dalil al-Qur'an. ***Ketiga,*** pendapat Agama tanpa dikaitkan kepada dalil maka itu adalah salah besar. ***Keempat,*** pendapat yang tidak dikaitkan dengan dalil maka tidak diketahui hukum *syara'*-nya.[120]

Ijma' yang mula-mula mendapat *i'tibar* dari as Syafi'i ialah *Ijma'* shahabat dan menerima *Ijma'* ditempat tidak ada *nash*. Karena beliau menerima *Ijma'* sebagai hujjah maka *Ijma'* harus

---

[119] Manna al-Qathan, *Mabahits Fi Ulumu al-Hadis*. Terj oleh Mifdhol Abdurrahman, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, tth), hal. 25

[120] Roibin, *Sosiologi Hukum Islam; telaah Sosio Hestoris pemikiran Syafi'i*, (Malang: UIN Malang, 2008), hal. 105

disepakati oleh semua ulama diseluruh dunia, asy Syafi'i berpendirian *Ijma'* ulama madinah tidak merupakan *Ijma'* yang menjadi hujjah *Ijma'* yang mula-mula mendapat *i'tibar* dari as Syafi'i ialah *Ijma'* shahabat dan menerima *Ijma'* ditempat tidak ada *nash*. Karena beliau menerima *Ijma'* sebagai hujjah maka *Ijma'* harus disepakati oleh semua ulama diseluruh dunia, asy Syafi'i berpendirian *Ijma'* ulama madinah tidak merupakan *Ijma'* yang menjadi *hujjah*.[121]

d. Ra'yu (Qiyas)

Qiyas menurut bahasa Arab berarti *menyamakan, membandingkan* atau *mengukur*, seperti menyamakan si A dengan si B, karena kedua orang itu mempunyai tinggi yang sama, bentuk tubuh yang sama, wajah yang sama dan sebagainya. *Qiyas* juga berarti mengukur, seperti mengukur tanah dengan meter atau alat pengukur yang lain. Demikian pula membandingkan sesuatu dengan yang lain dengan mencari persamaan-persamaannya. Ulama *ushul* menta'rifkan *Qiyas* dengan "*Menghubungkan suatu urusan yang tidak dinashkan hukumnya dengan suatu urusan yang diketahui hukumnya karena bersekutu dalam illat hukum.*".

Qiyas menurut para ahli hukum Islam berarti penalaran analogis, yaitu pengambilan kesimpulan dari prinsip tertentu, perbandingan hukum permasalahan yang baru dibandingkan dengan hukum yang lama, contoh yang diberikan oleh Imam Syafi'i, Zakat beras, tulang babi dan lain-lain. Imam Syafi'i sangat membatasi pemikiran analogis, *Qiyas* yang dilakukan oleh Syafi'i tidak bisa independent karena semua yang diutarakan oleh imam Syafi'i dikaitkan dengan *Nash* al-Qur'an dan Sunnah.[122] Asy Syafi'i mensyaratkan orang-orang yang boleh melakukan *Qiyas* hendaknya mempunyai beberapa keahlian.

a. Mengetahui benar-benar bahasa arab.
b. Mengerti hukum Allah tentang *fardlu*, *adad*, *nasikh*, *riba*, *'am*, *khas* dan petunjuk lafal-lafal itu.

[121] Asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, hal. 534, al- Umm juz 7, hal:242
[122] Roibin, *Sosiologi Hukum Islam*; hal. 106.

c. Mengetahui as-Sunnah, pendapat-pendapat ulama *salaf* dan *ikhtilaf*

d. Cerdas dan berfikiran tajam.[123]

4. Literatur *Mażhab* Syafi'i

Imam Syafi'i terkenal sebagai perumus pertama metodologi hukum Islam. *Ushul fiqh* (atau metodologi hukum Islam), yang tidak dikenal pada masa Nabi dan sahabat, baru lahir setelah Imam Syafi'i menulis ar-Risalah. *Mazhab* Syafi'i umumnya dianggap sebagai *mazhab* yang paling konservatif di antara *mazhab-mazhab fiqh* Sunni lainnya. Dari *mazhab* ini berbagai ilmu keislaman telah bersemi berkat dorongan metodologi hukum Islam yang dikembangkan para pendukungnya.

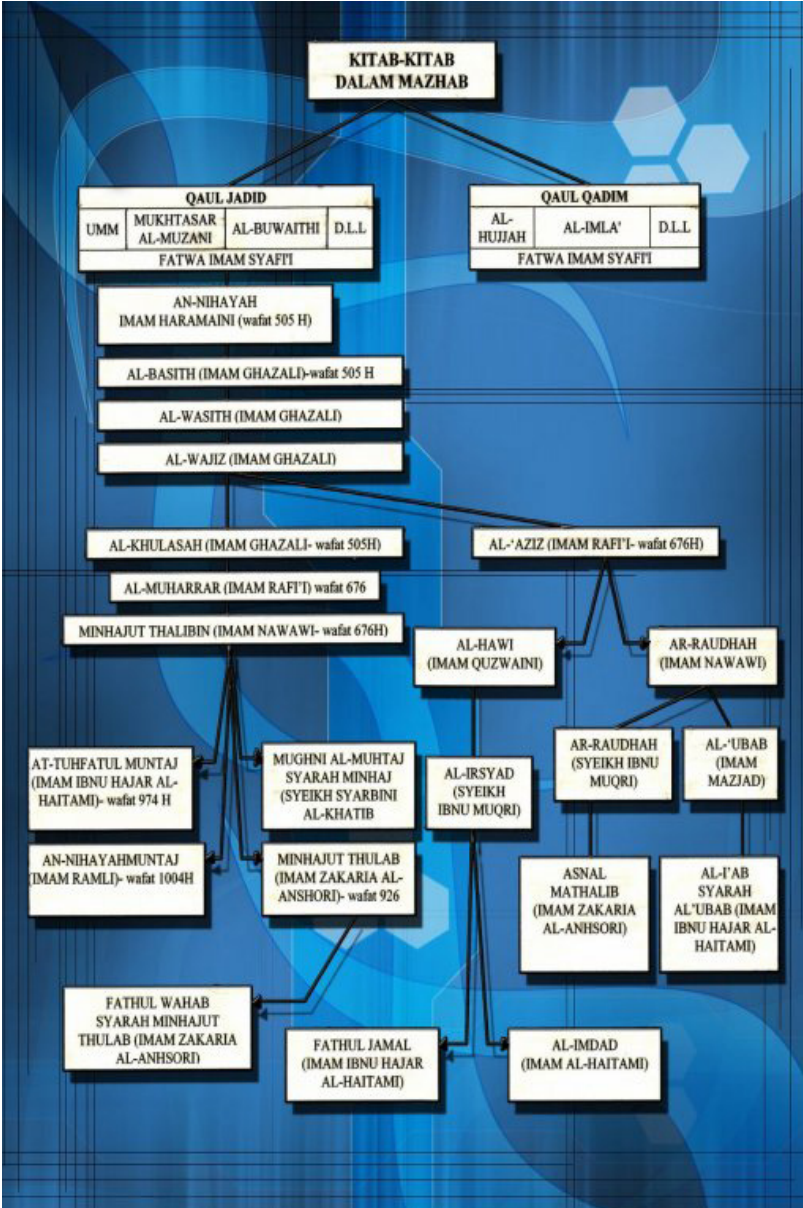
Dibandingkan dengan *mażhab-mażhab* fiqih lainnya, *mażhab* Syafi'i tentu merupakan *mażhab* yang paling banyak buku-buku fiqhnya. Dalam maktabah-maktabah, kemungkinan besar buku-buku madzab *fiqh* Syafi'i ini menghabiskan setengahnya bahkan lebih dari isi maktabah tersebut. Banyaknya buku-buku ini, adalah berkat kejuhudan murid-murid dan ulama Syafi'iyyah. Juga karena buku-buku *fiqh Mażhab* Syafi'i ini satu sama lain ditulis dengan saling mengacu pada kitab sebelumnya, sehingga berkaitan dan bersambung.

Buku pertama dalam *mażhab* Syafi'i adalah kitab *al-Umm* karya Imam Syafi'i (w 150H) sendiri. Pada masa berikutnya, buku *al-Umm* ini diringkas oleh muridnya yang bernama Imam al-Muzani (w 264 H) dalam bukunya berjudul *Mukhtashar al-Muzani*. Tidak lama kemudian, buku *Mukhtashar al-Muzani* ini di-*syarah* oleh Imam al-Haramain al-Juwaini (w 478 H) dalam *Nihayatul Mathlab fi Dirayah al-Mażhab*. Selang beberapa lama karya Imam Juwaini ini diringkas oleh muridnya Imam al-Ghazali (w 505 H) dalam bukunya *al-Basith*. Tidak puas dengan *al-Basith*, Imam Ghazali meringkasnya menjadi *al-Wasith*, kemudian *al-Wasith* diringkas juga dalam bukunya

[123] Asy-Syafi'i, *ar Risalah*, hal. 260.

yang lain berjudul *al-Wajiz* dan terakhir, buku *al-Wajiz* ini diringkas lagi dalam bukunya *al-Khulashah*.

Kitab Fiqih dalam *Mazhab* Syafi'i rahimahullah yang dikarang oleh ulama'-ulama dari abad ke abad merupakan pusaka ilmu yang sangat berharga, kitab-kitab tersebut dikarang oleh Ashhab Imam Syafi'i (ulama-ulama pengikut Syafi'i) yang jumlahnya sudah demikian banyak. Hampir setiap ulama' mengarang kitab *fiqh* syafi'i untuk dijadikan pusaka bagi murid-muridnya dan bagi pencinta-pencintanya sampai akhir zaman. Jumlahnya sudah tidak terhintung lagi banyaknya, di antaranya ada juga yang tidak sampai ke tangan kita, tidak pernah kita melihat dan bahkan kadang-kadang ada sebagian orang yang tidak pernah mendengar mengenai kitab-kitab tersebut baik dari segi nama kitabnya, pengarangnya, bahkan tidak mengetahui langsung perihal kitab tersebut dan para ulama'nya. Fenomena ini perlu kita pahami, hal demikian bagi setiap penuntut ilmu harus di teliti dan harus peka dari siapa kita menuntut ilmu dan dari kita apa mengambil rujukan hukumnya. Karena dikhawatirkan tidak adanya panduan di dalam menetapkan hukum Islam. Menjadi tanggungjawab kita mengetahui hal demikian sehingga jelas hukumnya dan cara pengambilannya pun benar.

Untuk mengetahui lebih mendalam mengenai kitab-kitab syafi'iyyah, di bawah ini disajikan skema yang mengambarkan situasi yang telah berlangsung dalam memperjelas, memperinci dan meringkaskan kitab-kitab Syafi'iyyah dari dulu sampai sekarang.

KETERANGAN

1. Kitab-kitab al-Imam Syafi'iy yaitu "*al-Imla*" dan "*al-Hujjah*" adalah kitab-kitab *Qaul qadim* yang TIDAK digunakan lagi, karena semua isinya sudah termasuk didalam kitab-kitab *Qaul jadid*.

2. Kitab-kitab al-Imam Syafi'iy yang digunakan sebagai kitab induk adalah kitab *al-Umm*, *Mukhtasar*, *Buwaiti* dan yang lainnya.
3. al-Imam al-Haramain mengikhtisarkan (meringkas) kitab-kitab al-Imam Syafi'iy dengan kitabnya yang bernama "*An-Nihayah*".
4. al-Imam al-Ghazaliy meringkaskan juga kitab-kitab al-Imam Syafi'iy dengan kitab-kitabnya yang bernama *al-Basith*, *al-Wasith*, *al-Wajiz*.
5. al-Imam al-Ghazaliy juga mengikhtisar lagi dengan kitabnya yang bernama *al-Khulashah*.
6. al-Imam A-Rafi'iy men-*syarah* kitab al-Imam al-Ghazali yaitu *al-Wajiz* dengan kitabnya yang bernama *al-'Aziz*.
7. Dan al-Imam ar-Rafi'iy juga meringkaskan kitab al-Imam al-Ghazali yaitu *al-Khulashah* dengan kitabnya yang bernama *al-Muharrar*.
8. al-Imam An-Nawawiy memendekkan dan menambah penjelasan terhadap kitab al-Muharrar itu dengan kitabnya yang bernama *Minhajuth Thalibin (Minhaj)*. Kitab ini banyak dikaji di dunia pesantren.
9. Kitab al-Imam An-Nawawiy yaitu *al-Minhaj* di-*syarah* oleh al-Imam Ibnu Hajar al-Haitamiy dengan kitabnya yaitu *Tuhfat*, oleh al-Imam ar-Ramliy di-*syarah* dengan nama kitabnya *An-Nihayah*, dan oleh al-Imam Az-Zakaria al-Anshariy dengan kitabnya yang bernama *Minhaj* juga, serta oleh al-Imam al-Khatib asy-Syarbainiy dengan nama *Mughni al-Muntaj*. Semua kitab ini dikaji didunia pesantren.
10. Dan al-Imam ar-Rafi'iy pernah men-*syarah* kitab karangan al-Imam al-Ghazaliy yaitu kitab *al-Wajiz* dengan kitabnya yang bernama *al-'Ajiz*.
11. al-Imam An-Nawawi pernah memendekkan kitab *al-Imam ar-Rafi'i* denagn kitabnya yang bernama *ar-Raudhah*.

12. al-Imam Quzwainiy pernah memendekkan kitab *al-'Ajiz* dengan kitabnya yang bernama *al-Hawi*.
13. Kitab *al-Hawi* pernah diikhtisarkan oleh al-Imam Ibnul Muqri dengan kitabnya yang bernama *al-Irsyad* dan kitab *al-Irsyad* ini di-*syarah* oleh al-Imam Ibnu Hajar al-Haitamiy dengan kitabnya yang bernama *Fathul Jawad* dan juga dengan kitabnya yang bernama *al-Imdad*.
14. Kitab al-Imam An-Nawawiy yang bernama *ar-Raudhah* pernah diiktisarkan oleh al-Imam Ibnu Muqri dengan nama *ar-Roudh* dan oleh al-Imam Mazjad dengan nama *al-Ubab*.
15. Kitab al-Imam Ibnul Muqri yaitu *al-Irsyad* pernah di-*syarah* oleh al-Imam Ibnu Hajar dengan kitabnya yang bernama *al-Imdad*, dan dengan kitabnya bernama *Fathul Jawad*.
16. Kitab *ar-Roudh* dari al-Imam Ibnul Muqri pernah di-*syarah* oleh al-Imam Az-Zakaria al-Anshariy dengan nama *Asnal Mathalib*.
17. al-Imam Az-Zakaria al-Anshariy pernah men-*syarah* kitabnya yang bernama *al-Minhaj* dengan kitabnya yang bernama *Fathul Wahab*.

Demikianlah keterangan ringkas dari jalur kitab-kitab dalam *Mazhab* Syafi'i yang sangat teratur rapi, yang merupakan suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Kemudian banyak lagi kitab-kitab fiqih Syafi'iyyah yang dikarang oleh ulama'-ulama Mutaakhirin *Mażhab* Syafi'iyyah, seperti kitab-kitab *al-Mahalli* karangan al-Imam Jalaluddin al-Mahalli, Kitab *Fathul Mu'in* karangan al-Malibariy, Kitab *I'anahtut Thalibin* karangan al-Imam Said Abu Bakar Syatha dan lain-lain yang banyak sekali.[124]

Dengan lebih Lengkap, Abu Bakar bin Hidayatullah al-Maryuwany al-Kuraany, [125]menyebut nama-nama kitab

[124] Kiai.Haji. (K.H.) Siradjuddin Abbas, Sejarah & Keagungan Mazhab Syafi'i, Pustaka Tarbiyah baru, Jakarta,2007.

[125] salah seorang fuqaha mutaakhiruun Syafi'iyah, pernah menetap di Madinah. Kemudian beliau berpulang kerahmatullah di Kurdistaniyah Iran pada tahun 1014 H/1605 M.Dalam kitab yang berjudul Thabaqaat al-Syafi'iyah, beliau

Mazhab Syafi'i yang dimulai dengan karya Imam Syafi'i, sebagai berikut :[126]

1. *al-Amali, Majma' al-Kafi, 'Uyun al-Masail* dan *al-Bahr al-Muhidh*. Ini merupakan kitab *qaul qadim* Syafi'i.
2. *al-Um, al-Imla', al-Mukhtasaraat, al-Risalah* dan *al-Jami' al-Kabir*. Ini merupakan kitab *qaul jadid* Syafi'i
3. *al-Ikhtishar*, karya al-Muzani
4. *Qiyam al-Lail* dan Kitab *Ta'dhim al-Shalah*, karya Muhammad bin Nashr al-Murwazy
5. *al-Furuq* dan *al-Wada-i' al-'Ain wa al-Din*, karya Ibnu Suraij
6. *Tazkirah al-'Alim wa al-Muta'alim*, karya Abu Hafash Umar bin al-Imam Ibnu Suraij
7. *al-Musafir* dan *al-Mask*, karya Manshur al-Tamimy
8. *al-Asyraf, al-Ijmak* dan *al-Iqna'*, karya Ibnu Munzir
9. *Adab al-Qadha*, karya al-Ishthakhry
10. *al-Talkhish, al-Miftah, Adab al-Qadha* dan *Dalail al-Qiblat*, karya Ibn al-Qash
11. *Syarh al-Mukhtashar* dan *al-Tawasuth*, karya Abu Ishaq al-Murwazy
12. *Furu' al-Muwalladaat*, karya Ibnu al-Hadad
13. *al-Ta'liq al-Kabir 'ala al-Kutub al-Muzani dan al-Ta'liq al-Shaghir 'ala al-Kutub al-Muzani*, karya Ibnu Abi Hurairah
14. *Syarh al-Risalah*, karya Abu Walid al-Naisabury
15. *al-Ifshah*, karya Abi Ali al-Thabari
16. *al-Khishal*, karya Abu Bakar al-Khafaf
17. *Furu' al-Mazhab*, karya Ibnu Qathan
18. *Adab al-Qadha*, karya al-Qufal al-Kabir al-Syasyi
19. *Mahasin al-Syari'at*, karya Abu Bakar al-Syasyi

[126] 'Adil Nawaihizh, Muqaddimah Muhaqqiq atas kitab Thabaqaat al-Syafi'iyah (karya Abu Bakar bin Hidayatullah al-Maryuwany al-Kuraany), Dar al-Afaq al-Jadidiyah, Beirut, Hal. 6

20. *Jam'u al-Jawami'*, karya Ibnu al-'Ifris
21. *Syarh al-Talkhish*, karya Abu Abdullah al-Khatn
22. *Syarh Maa Laa Yasi'u al-Mukallaf Jahluhu*, karya Ibnu Laal
23. *al-Tahzib*, Abu Ali al-Zujajy
24. *al-Lathif*, karya Ibnu Khairan al-Shaghir
25. *al-Fatawa*, karya Abu Abdullah al-Hanathy
26. *al-Taqrib*, Qasim bin al-Qufal
27. *Tsalatsun Tashanif fi al-Faraidh*, karya Ibnu al-Laban
28. *Syu'b al-Iman*, karya al-Hulaimy
29. *Ta'liqah 'ala al-Mughtashar*, karya Abu Hamid al-Isfirayainy
30. *al-Kifayah, Syarh al-Kifayah, al-Idhah, al-Tsaqalain* dan *al-Syuhud*, karya al-Shimary
31. *al-Jily* dan *Syarah Faraidh al-Mukhtashar*, karya Ibnu Saraaqah
32. *al-Majmu', Tajrid al-Adallah, al-Qaulaini wa al-Wajhaini, al-Muqna', Ru-us al-Masail*, dan *'Iddah al-Musafir*, karya al-Muhamily
33. *Syarh al-Talkhis* dan *Syarh Furu' Ibnu al-Hadad*, karya al-Qufal al-Shaghir
34. *al-Ta'liqah* yang dinamakan dengan *al-Jaami'* dan *al-Dzakhirah*, Karya al-Bandaniji
35. Kitab *fi al-Faraidh*, Kitab *fi Qadhaya wa al-Washaya* dan *al-Qadriyaat*, karya Ustazd Abu Manshur al-Baghdadi
36. *al-Talkhish* dan *Syarh al-Furu'*, karya Abu Ali al-Sinji
37. *al-Furu', al-Silsilah, al-Mukhtashar, al-Tabashurah* dan *al-Waswasah*, karya Syaikh Abu Muhammad al-Juwaini
38. *al-Hail wa al-Kasyaf*, karya Abu Hatim al-Quzwaini
39. *al-Mujarrad, Ru-us al-Masail, al-Kaafi* dan *al-Isyarah*, karya Salim al-Razi

40. *al-Istizkar, al-Jami' al-Jawami', Mudi' al-Badi'*, karya al-Darimy
41. *Ta'liqah Katsirah al-Istidlal* dan *Syarh al-Furu'*, karya Qadhi Abu al-Thaib
42. *Syarh al-'Aibiyah*, karya salah seorang murid dari Qadhi Abu al-Thaib
43. *al-Hawi al-Kabir, al-Ahkam al-Sulthaniyah* dan *al-Iqna'*, karya al-Mawardi
44. *Syarah al-Furu'*, dan *Ta'liq 'ala Mukhtashar al-Muzani*, karya Abu Bakar al-Shaidalany
45. *al-Mutharihaat*, karya Abu Abdullah bin al-Qathan (bukan Ibnu al-Qathan yang ma'ruf)
46. *Adab al-Qadha, al-Ziyadaat, Ziyadat al-Ziyadaat* dan *Thabaqaat al-Fuqaha*, karya Abu al-'Ashim al-'Ubady
47. *al-Ibanah*, dan *al-Umdah*, karya al-Furany
48. *Ta'liqaani al-Kabir wa al-Shaghir, Asrar al-Fiqh, al-Fatawa, Syarh 'ala al-Furu', Qath'ah min al-Syarh 'ala al-Talkhis*, karya Qadhi al-Husain
49. *Syarh Miftah Ibnu al-Qash*, karya Abu *Khalaf* al-Thabary
50. *al-Tazakurah wa al-Tarajum*, karya Qadhi al-Baidhawi (pengarang Anwar al-Tanzil)
51. *al-Muhazzab, al-Tanbih, Tazakurah al-Musnawi* dan *Nukt al-Funun, karya Abu Ishaq al-Syairazi*. *al-Muhazzab* ini di ringkas dari Ta'liq gurunya, Qadhi Abu al-Thaib dan sedangkan *al-Tanbih* diringkas dari Ta'liq Syaikh Abu al-Hamid.
52. *al-Syamil, al-Thariq al-Salim* dan *al-Kamil*, karya Ibnu al-Shibagh
53. *NIhayah al-Mathlab, Mukhtashar al-Nihayah, al-Asaalib, al-Ghayaatsi, Ghayats al-Khalq fi Itba' al-Haqq* dan *Risalah al-Nidhamiyah*, karya Imam al-Haramain
54. *al-Tatimmah*, karya al-Mutawalli

55. *al-Ma'ayaat* dan *Tahrir al-Ahkam*, karya Abu Abbas al-Jarjany
56. *Tahzib al-Adallah wa Taqrib al-Ahkam dan al-Kafii*, karya Syaikh Nashr al-Muqaddisi
57. *al-Mu'tamad*, karya Abu Nashr al-Bandaniji, murid Abu Ishaq al-Syairazi
58. *al-'Iddah*, karya Abu al-Makarim al-Ruyani
59. *al-Asyraf 'ala Ghawamizh al-Hukumaat* dan *al-Tahzib*, karya Abu Sa'ad al-Harawy
60. *al-Bahr*, al-Haliyah dan *al-Mubtadi*, karya al-Ruyani
61. *al-Basith, al-Wasith, al-Wajiz, al-Khulashah, 'Uqud al-Mukhtashar wa Baqa-u al-Muqtashar, Fatawa Kabirah dan Shaghirah, Ihya-u al-Ulum, Fatihah al-Ulum, Bidayah al-Hidayah, Ghayah al-Nur fi Dirasah al-Dur, Ghayah al-Nur fi Ibthal al-Dur, al-Ma'khaz dan Husn al-Ma'khaz*, karya al-Ghazali
62. *al-Mu'tamad, al-Haliyah, al-Targhib, 'Umdah al-Din, al-Tashnif fi 'Adam Wuqu' al-Thalaq fi al-Mas-alah al-Syarihiyah*, karya Abu Bakar al-Syasyi
63. *al-Tahzib, Syarh al-Sunnah, Fatawa Kabirah*, karya al-Baghwi (pengarang *Ma'alim al-Tanzil*). al-Tahzib ini diringkas dari Ta'liq gurunya, Qadhi Husain.
64. *al-Kafi*, karya al-Khawarizmi
65. *Taqrib al-Ahkam*, karya al-Harawi
66. *Fawaid al-Muhazzab*, karya al-Fariqy
67. *al-Muhith fi Syarh al-al-Wasith, Ta'liq 'ala al-Khilaf bainanaa wa baina Abi Hanifah, karya Muhammad bin Yahya*, salah seorang murid al-Ghazali
68. *al-Dzakhair* dan *'Umdah al-Qudhaa*, karya Qadhi al-Mahalli
69. *Ahkam al-Hisaan*, karya Abu Muslim al-Dimsyaqi, salah seorang murid al-Ghazali

70. *al-Ahkam*, karya Qadhi Abu al-Futuh
71. *Adab al-Qadhaa*, karya al-Zinili
72. *Fatawa Kabirah*, karya Abu Nashr Muhammad bin Abdullah al-Arghiyani
73. *Raudhah al-Ahkam wa Zinah al-Ahkam, Qadhi Syuraih al-Ruyani* (anak dari paman pengarang al-Bahr)
74. *Syarh al-Tanbih, karya Shain al-Diin Abdul Aziz bin Abd al-Karim al-Jili* (Menurut Ibnu al-Shalah dan lainnya, isi kitab ini tidak dapat dipegang.)
75. *al-Raunaq, al-Zawaid* dan *al-Sual 'amma fi al-Mazhab min al-Isykal*, karya Abu Hamid al-Iraqi
76. *al-Intishab, al-Mursyid dan al-Tanbih*, karya Ibnu Abi 'Ashrun
77. *Syarh al-Wajiz*, karya 'Umad bin Yunus (kakek dari pengarang al-Ta'jiz)
78. *Syarh al-Tanbih*, karya Syarf al-Din bin Yunus
79. *al-'Aziz, al-Shaghir, Syarh al-Musnad, al-Muharrar, al-Taznib, al-Amali al-Syarihah* dan *al-Hijaz di Akhthar al-Hijaz dan al-Mahmud*, karya Imam al-Rafi'i
80. *al-Raudhah, al-Manasik al-Kubra dan al-Sughra, al-Tibyan, Daqaiq al-Minhaj, Syrah Shahih Muslim, al-Azkar, Tahzib al-Asmaa wa Lughat, Tashih al-Tanbih, al-Masail al-Mantsurah, Mukhtashar al-Taznib, al-Tahqiq, al-Nukht 'ala al-Wasith, Muhimmah al-Ahkam, al-Ushul wa al-Zhawabith, al-Isyarah 'ala al-Raudhah wa Daqaiq al-Minhaj*, karya Imam al-Nawawi
81. *al-Jami' al-Aufaa*, karya Abu al-Mudhaffar al-Sahrawardy
82. *al-Hawasyi al-Wasith*, karya Ibnu al-Sakry
83. *Syarh al-Wasith*, karya al-Muwaffiq Hamzah bin Yusuf al-Hamawy
84. *al-Mu'tabar fi Syarh al-Mukhtashar*, karya Syarwany
85. *al-Kamil*, karya al-Mu'af al-Mushili

86. *al-Taujih fi Syarh al-Tanbih, karya Ibnu Muhammad bin al-Mubarrak* (yang dikenal dengan Ibnu al-Khall)
87. *al-Wasail fi Furuq al-Masail dan Syarh al-Miftah*, karya Abu Kharif Isma'il al-Muqdisi
88. *Syarh al-Tanbih*, karya Abu Thahir al-Kurkhi
89. *Jami' al-Fatawa*, karya 'Ali al-Kurkhi
90. *al-Kifayah*, karya al-Jajarmy
91. *Raf' al-Tamwih 'an Masykal al-Tanbih*, karya al-Darmary
92. *al-Hadi*, karya Quthb al-Din al-Naisabury
93. *Tibyan al-Ahkam*, karya al-Faqih Sulthan al-Muqaddisi
94. *al-Mujiz fi Syarh al-Wajiz*, karya al-Zanjani
95. *Syarh Masykal al-Wasith* dan *Adab al-Qadhaa*, karya Ibnu Abi al-Dam
96. *Masykal al-Wasith, al-Fatawa, Adab al-Mufti wa al-Mustafti, Fawaid al-Rihlah, Nukht Mutafarriqah 'ala al-Mazhab*, karya Ibnu al-Shalah
97. *al-Ghayah fi Ikhtishar al-Nihayah, Qawaid al-I'rab al-Kubra, al-Qawaid al-Sughraa dan al-Fatawa al-Mushiliyah*, karya Ibn Abdissalam
98. *al-Hawi al-Shaghir, al-'Ujaab dan al-Lubab*, karya Syaikh Abd al-Ghafar al-Quzwainy
99. *Syarh li al-Hawi al-Shaghir*, karya Syaikh 'Ulauddin Ali bin Majduddin Ismail al-Qaunawy
100. *Syarh li al-Hawi al-Shaghir*, karya 'Ulauddin al-Thusy
101. *Syarh li al-Hawi al-Shaghir*, karya Dhiyauddin al-Thusy
102. *Syarh li al-Hawi al-Shaghir*, karya Muhammad al-Syarif
103. *al-Ta'jiz*, karya Abd al-Rahim bin Walad 'Imaad bin Yunus
104. *Nukt al-Tanbih*, karya Ibnu Abi Zhaif
105. *al-Tajrid*, karya Ibnu Kajj.
106. *al-Mustadrak*, karya al-Busyanji

107. *al-Jawahir*, karya al-Qamuly
108. *al-Kifayah*, Ibn al-Ruf'ah
109. *al-Thabaqaah al-Kubraa, al-Wusthaa dan al-Sughraa*, dan *al-'Umdah*. Karya al-Subky
110. *al-Tausyih*, karya Ibnu al-Subky
111. *al-Muhimmaat, Muhimmat al-Muhimmaat, Khadim al-Aziz, al-Raudhah dan Thabaqaat Ashab al-Syafi'i*, karya al-Asnawi
112. *'Ujalah al-Muhtaj wa Ashluhu dan Syarh 'ala al-Tanbih*, karya Ibn al-Mulaqqan
113. *Tuhfah al-Minhaj dan Khawatim al-A'mal*, karya al-Azra'i
114. *al-Hadi li al-Tanbih dan Baqaya al-Ahkam*, karya Abu Shalih al-Siraj al-Bulqainy
115. *al-Aqliid* dan *al-Ashbah*, karya al-Zuzany
116. *Syarh lil Wajiz* dan *Tashnif fi al-Mas-alah al-Syarihiyah*, karya Imam Fakhruddin al-Razy
117. *Thabaqaat al-Ashhab* dan *Ahkam al-Bayan*, karya al-Husain al-Thaiby (pengarang Syarh al-Misykah)
118. *al-Athbaq wal-Tazakurah, Hall al-Msykalaat, Ma'alim al-Sunan* dan *A'lam al-Sunan*, karya Imam Abu Sulaiman Ahmad bin Muhammad bin al-Khuthabi
119. *Jami' al-Ushul, Manaqib al-Akhyar* dan *Nihayah al-Ahkam*, karya Muhammad bin Ahmad al-Jaizi
120. *Syarh 'ala al-Minhaj*, karya Ibn al-Naqib
121. *Tahrir al-Fatawi, Tajrid al-Bayan* dan *Ahkam al-Qadhaa*, karya Waliuddin al-Iraqy[127]

Kitab-kitab lain dalam *Mazhab* Syafi'i yang tidak disebut pengarang Thabaqaat al-Syafi'iyah di atas, antara lain :

1. *Majmu' Syarh al-Muhazzab*, karya Imam al-Nawawi
2. *al-Minhaj al-Thalibin*, karya Imam al-Nawawi. Kitab ini

[127] Abu Bakar bin Hidayatullah al-Maryuwany al-Kuraany, *Thabaqaat al-Syafi'iyah,* Dar al-Afaq al-Jadidiyah, Beirut, Hal. 245-251

di-*syarah* oleh Jalaluddin al-Mahalli. Kemudian *Syarah* tersebut dibuat *hasyiah*-nya oleh Qalyubi dan juga oleh 'Amiirah.

3. *Minhaj al-Thalibin* ini juga di-*syarah* oleh Ibnu Hajar al-Haitamy dengan nama Tuhfah al-Muhtaj dengan dua *hasyiah*-nya, masing-masing oleh al-Syarwani dan Ibnu al-Qasim al-'Ubady.
4. Imam al-Ramli juga men-*syarah* kitab *Minhaj al-Thalibin* dengan nama *Nihayah al-Muhtaj* dengan dua *hasyiah*-nya, masing-masing oleh 'Ali Syibran al-Malusy dan Ahmad al-Maghriby al-Rasyidy.
5. Khatib Syarbaini juga men-*syarah* Minhaj al-Thalibin dengan nama *Mughni al-Muhtaj*.
6. Zakariya al-Anshari meringkas kitab *Minhaj al-Thalibin* dengan nama *Manhaj al-Thulab*. Kemudian kitab ini di-*syarah* sendiri oleh Zakariya al-Anshary dengan nama *Fath al-Wahab* dengan dua *hasiyiah*-nya, masing-masing oleh Sulaiman al-Bujairumi dan Sulaiman al-Jamal
7. *al-Tahrir*, karya Zakariya al-Anshary. Kemudian dibuat *hasyiah*-nya oleh al-Syarqawy
8. *Raudh al-Thalib*, karya Ibn al-Muqri dengan *syarah*-nya oleh Zakariya al-Anshary dengan nama *Asnaa al-Mathalib*
9. *Siraj al-Wahaj 'ala Matn al-Minhaj*, karya Muhammad al-Zuhri al-Ghumrawy
10. *Muqaddimah al-Hazhramiyah*, karya Abdullah Ba Fazhal al-Hazhramy. Kitab ini kemudian di-*syarah* oleh Ibnu Hajar al-Haitamy dengan nama *Minhaj al-Qawim* dengan *hasyiah*-nya oleh Sulaiman al-Kurdy dengan nama *al-Hawasyi al-Madiniyah*.
11. *Zubad*, karya Ibnu Ruslan dengan syarahnya oleh Syamsuddin al-Ramli dengan nama *Ghayah al-Bayan fi Syarh Zubad Ibnu Ruslan*.

12. *I'lam al-Sajid bi Ahkam al-Masjid, Khabaya al-Zawaayaa*, karya Zarkasyi
13. *al-Fatawa al-Kubraa, al-Fatawa al-Haditsah, Fath al-Jawwad bi Syarh al-Irsyad dan Hasyiah 'ala Syarh al-Idhah fi Manasik al-Hajj*, karya Ibnu Hajar al-Haitami
14. *Fatawa* Imam al-Ramli
15. *al-Iqna' fi Hall Alfazh Abi al-Syuja'*, karya Khatib Syarbaini dengan *hasyiah*-nya oleh Sulaiman al-Bujairumy
16. *Fath al-Qarib (syarh dari al-Taqrib, karya Abu Syaja')*, karya Ibn al-Qasim al-Ghazy. Kemudian kitab ini dibuat *hasyiah*-nya oleh Ibrahim al-Bajury.
17. *Tuhfah al-Khairiyah*, karya Ibrahim al-Bajury
18. *Fath al-Mu'in*, karya Zainuddin al-Malibary. Kemudian dibuat *hasyiah*-nya oleh Sayyed al-Bakri al-Dimyathi dengan nama *I'anah al-Thalibin*.
19. *Kifayah al-Akhyar*, karya Taqiyuddin al-Husaini al-Hishny
20. *Bughyah al-Mustarsyidin*, karya Sayyed Abdurrahman Ba'Alawi
21. *Atsmad al-'Ainaini fi Ba'dh Ikhtilaf al-Syaikhaini*, karya Syaikh Ali bin Ahmad bin Sa'id Abu Shabriin
22. *Ghayah Talkhish al-Murad*, Ibnu Ziyad
23. *Safinah al-Najaa*, karya Syaikh Salim bin Sumairi, dengan syarahnya oleh al-Nawawi al-Jawy dengan nama *Kasyifah al-Sajaa*.

al-Faqih Sayyed Ahmad Miiqary Syamilah al-Ahdal dalam kitab beliau, *Sulam al-Muta'allim al-Muhtaj ila Ma'rifah Rumuz al-Minhaj*, menyebut kitab-kitab yang merupakan *syarah* terhadap *Minhaj al-Thalibin* (salah satu kitab *fiqh* karya al-Nawawi yang dianggap penting dalam *Mazhab* Syafi'i, sehinggga banyak para ulama yang hidup sesudah al-Nawawi yang mensyarahnya). *Syarah-syarah* tersebut antara lain :

1. *al-Bahr al-Mawaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Shafiuddin Ahmad bin al-'Imad al-Aqfahasy
2. *al-Diibaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Muhammad bin Abdullah al-Zarkasyi
3. *Tashhih al-Minhaj*, karya Sirajuddin Umar bin Ruslan al-Bulqainy
4. *Dar al-Taj fi I'rab Masykal al-Minhaj*, karya al-Suyuthi
5. *al-Bahr al-Mawaj*, karya Muhammad bin Fakhruddin al-Abar al-Maaridiny
6. *al-Najm al-Wahaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Jamaluddin Muhammad bin Musa al-Damiry
7. *Syarh al-Minhaj*, karya Taqiyuddin Abu Bakar bin Ahmad bin Syahbah
8. *Badayah al-Muhtaj 'ala Syarh al-Minhaj*, karya Ibnu Syahbah al-Asaady
9. *Irsyad al-Mihtaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Ibnu Syahbah al-Asaady
10. *Hadi al-Raghibin ila Syarh Minhaj al-Thalibin*, karya Muhammad bin Abdullah bin Qadhi 'Ajilun
11. *Tuhfah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Ibnu Hajar al-Haitamy
12. *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Muhammad bin Ahmad al-Ramly
13. *Mughni al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Khatib Syarbainy
14. *Syarh al-Minhaj*, karya Jalaluddin al-Mahally
15. *Syarh al-Minhaj*, karya Ahmad bin Hamdan al-Azra'i
16. *al-Ibtihaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Taqiyuddin al-Subky
17. *Syarh al-Minhaj*, karya al-Asnawy
18. *Syarh al-Minhaj*, karya Farj bin Muhammad al-Ardibily

19. *Syarh al-Minhaj*, karya Zakariya al-Anshary
20. *I'anah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*, karya Sayyed Muhammad bin Ahmad Abd al-Barry al-Ahdal
21. Dan lain-lain[128]

5. Konstruks Pemikiran *Mazhab* Syafi'i

Imam Asy-Syafi'i adalah pakar yurisprudensi Islam, salah seorang tokoh yang tidak kaku dalam pengambilan hukum dan tanggap terhadap lingkungan masyarakatnya. Oleh karena itu, beliau tidak segan-segan untuk mengubah ketatapan hukum yang beliau keluarkan sebelumnya dan menggantinya dengan yang baru karena berubahnya keadaan lingkungan yang dihadapi.[129]

Pada tahap awal, pemikiran hukum Imam Asy-Syafi'i sangat terpengaruh oleh corak pemikiran imam Malik ibn Anas dengan *ahl-hadith*nya yang tekstualis. Bahkan pada awal Imam Asy-Syafi'i menjadi mufti, ia mengaku secara terus terang bahwa ia adalah pembela *mażhab* Maliki[130] Namun setelah imam Imam Asy-Syafi'i mengembara ke berbagai tempat, terutama Irak dan Mesir, ia mulai menemukan beberapa permasalahan yang menurutnya tidak dapat diselesaikan berdasar pemikiran imam Malik. Selain itu, muncul keprihatinan dalam diri Imam Asy-Syafi'i ketika mengetahui bahwa banyak orang yang mulai mengkultuskan fatwa imam Malik. Berangkat dari hal tersebut, ia menulis buku berjudul *Khilaf Malik* (sanggahan atas Malik) yang sebagian besar berisi kritik terhadap *fiqh mażhab* gurunya tersebut.[131]

Kritik yang diajukan Imam Asy-Syafi'i pada imam Malik bukan berarti bahwa Imam Asy-Syafi'i meninggalkan sama sekali gaya tekstualis dan berubah menjadi kontekstualis ala *ahl ra'yu*. Justru di saat yang sama ia juga terjun dalam

[128] al-Faqih Sayyed Ahmad Miiqary Syamilah al-Ahdal, *Sulam al-Muta'allim al-Muhtaj ila Ma'rifah Rumuz al-Minhaj,* hal. 24-28

[129] Khoiruddin Nasution, *Isu-Isu Kontemporer Hukum Islam* (Yogyakarta: SUKA Press,2007), hal 17

[130] Khoiruddin Nasution, *Isu-Isu Kontemporer*, hal.12-13

[131] Khoiruddin Nasution, *Isu-Isu Kontemporer*, hal. 110. Lihat juga dalam Ahmad Sharbasi, *al-Aimmah al-Arba'ah*, hal 128

perdebatan-perdebatan sengit dengan pemuka *mażhab* Hanafi dan banyak melontarkan sanggahan terhadapnya. Berangkat dari interaksi dan kritik-kritik Imam Asy-Syafi'i terhadap kedua *mażhab* tersebut, pada akhirnya ia muncul dengan *mażhab* barunya yang merupakan sintesa antara *fiqh ahl ra'yu* dan *ahl hadith.*[132]

Imam Asy-Syafi'i melihat bahwasanya kecenderungan tekstualis dan kontekstualis akan sangat baik bila dipadukan, sebab kedua aliran tersebut memiliki jasa yang besar dalam perkembangan *fiqh* Islam. *Ahl-hadith* dengan pendekatan *naqliyah*nya berjasa dalam pelestarian berbagai peninggalan atau riwayat dari masa-masa awal Islam, seperti Sunnah nabi, pendapat-pendapat sahabat serta *Tabi'in* berikut terpeliharanya fatwa-fatwa yang pernah mereka keluarkan. Adapun *ahl ra'yu* dengan pendekatan *aqliyah* berjasa dengan keberhasilan mereka dalam mengungkap alasan-alasan (*'illah*) dari ayat al-Qur'an dan Sunnah nabi yang hasilnya dipergunakan untuk menjawab problematika hukum terkait hal-hal baru yang muncul.[133]

Refleksi sintesa antara *fiqh ahl Ra'y* dan *ahl al-hadith* dalam *mażhab* Asy-Syafi'i misalnya terlihat dalam penyusunan sistem yurisprudensi yang beliau pergunakan. Imam Asy-Syafi'i sependapat dengan imam Malik dalam mengambil al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber primer hukum Islam pertama dan kedua. Begitu pula beliau sepakat dalam penggunaan *Ijma'* sebagai dasar hukum ketiga sesudah al-Qur'an dan *Hadith*, akan tetapi beliau memberikan persyaratan-persyaratan yang ketat sehingga *ijma* bukan semata-mata hasil pemikiran para ahli tanpa dasar ketentuan-ketentuan yang pasti. Di pihak lain, Imam Asy-Syafi'i sependapat dengan *mażhab* Hanafi dalam kecenderungannya memakai akal atau rasio. Namun

---

[132] Sulaiman Fayadh, *Aimmah al-Islam al-Arba'ah*, hal 125

[133] *Ahl Ra'yu* rajin mempelajari dan mengolah berbagai implikasi hukum-hukum fiqh untuk mencari dan menemukan hal-hal yang berguna dalam mengantisipasi perkembangan zaman. Hal ini berkenaan dengan lingkungan berkembangnya, yaitu daerah yang berbudaya maju dan menghadapi persoalan sosial yang datang dengan deras. Lihat, Abdul Mun'im, madhab *Shafi'i*, hal 28-29. Lihat juga dalam, Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan*, hal 95.

Imam Asy-Syafi'i memberikan batasan bahwa dasar *ijtihad* dengan rasio tersebut harus dalam bentuk analogi (*Qiyas*).

Terkait dengan klaim corak perpaduan *ahl hadith* dan *ahl ra'yu* pada pemikiran Imam Asy-Syafi'i, penulis lebih sepakat dengan analisa Nasr H. Abu Zayd yang menyatakan bahwa pada dasarnya Imam Asy-Syafi'i lebih cenderung pada *ahl hadith.*[134]Salah satu bukti bahwa Imam Asy-Syafi'i berpihak pada kelompok *ahl-hadith* ialah prinsipnya yang memegang teguh otoritas teks-teks *hadith* sampai pada tingkatan *hadith* ahad, sebagaimana tercermin dalam pernyataannya "إذا صح الحديث فهو مذهبي".

Legitimasi *Qiyas* yang mempergunakan analogi rasio menurut pandangan Imam Asy-Syafi'i masih berada di bawah legitimasi *hadith* ahad, meskipun *Qiyas* tersebut berlandaskan pada prinsip-prinsip umum shari'ah.[135]Pendapat senada juga dikemukakan oleh Sulaiman Fayad yang justru secara tegas menyebut bahwa Imam Asy-Syafi'i termasuk golongan *ahl hadith*. Namun meski beraliran *ahl hadith,* pengetahuannya tentang *fiqh ahl ra'yu* memberikan pengaruh pada pemikiran dan metodenya dalam menetapkan hukum sehingga terlihat berbeda dengan *ahl hadith* kebanyakan.[136]

Identitas khusus yang membedakan *mażhab* Asy-Syafi'i dengan dua *mażhab* besar yang telah ada sebelumnya ialah *Qiyas*. Imam Imam Asy-Syafi'i adalah orang pertama yang memberikan patokan dan asas-asas *Qiyas*. Adapun *mujtahid* sebelumnya-Abu Hanifah-, meskipun sudah menggunakan *Qiyas* dalam ber-*ijtihad* namun tidak memberikan rumusan kaidahnya sehingga sulit diketahui mana hasil *ijtihad* yang benar dan mana yang keliru. Di sinilah imam Imam Asy-Syafi'i tampil ke depan memilih metode *Qiyas* serta memberikan kerangka teoritis dan metodologisnya dalam bentuk kaidah yang rasional dan praktis[137]

---

[134] Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i*, hal 47

[135] Ahmad Sharbasi, *al-Aimmah al-Arba'ah*, hal 133. Lihat juga dalam Abd. Halim al-Jundi, *al-Imam al-Shafi'i*, hal 179-180

[136] Sulaiman Fayadh, *Aimmah al-Islam,* hal 125

[137] Abd. Halim al-Jundi, *al-Imam al-Shafi'i*, hal 304

Lebih dalam *mażhab* Syafi'i dikenal adanya dua variasi hasil *ijtihad*, yakni *qaul qadim* (pemikiran lama) dan corak pemikiran kedua dikenal dengan *qaul jadid* (pemikiran baru).[138] Menurut analisis ulama, *qaul qadim* merupakan hasil *ijtihad* Imam Asy-Syafi'i yang berasal dari perpaduan antara *fiqh* Irak yang bersifat rasional dan *fiqh ahl hadith* yang tradisional.[139] Sedangkan *qaul jadid* (pendapat baru) adalah fatwa yang dikeluarkan oleh imam Imam Asy-Syafi'i ketika sudah bermukim di Mesir. Perubahan pendapat Imam Asy-Syafi'i menurut M Ali Hasan adalah karena perpindahan Imam Asy-Syafi'i dari Irak ke Mesir dan perubahan dari kebiasaan lama kepada kebiasaan baru serta berkat kematangannya dalam ber-*ijtihad*.[140]

Dalam *qaul qadim* al-Syafi'i menuangkan pemikirannya dalam bukunya *al- Hujjah* , yang menjadi pedoman murid-muridnya di Irak, seperti Ibn Hanbal, al-Za'faroni, Abu Tsaur, al-Karabisi, dan lain-lainnya. Sedangkan *qaul jadid* beliau menuangkan pemikirannya dalam al-Umm (buku induk), yang menjadi pedoman murid-muridnya diMesir, diantaranya *al-Buwaithi, al-Muzanni, al-Rabi'*, dan lain-lainnya. Jika terjadi pertentangan antar *qaul jadid* dan *qaul qadim* maka yang mayoritas adalah *qaul jadid.*

Pada dasarnya tidak banyak perbedaan antara *qaul qadim* dan *qaul jadid* Imam Asy-Syafi'i. Khoiruddin Nasution menyebutkan bahwa perbedaan di antara keduanya hanya paa 18 masalah, itupun rata-rata dalam bidang *mu'amalah.*[141] Hasil-hasil *ijtihad* Imam Asy-Syafi'i yang baru tersebut termaktub dalam maha karyanya yang berjudul *al-Umm*. Kitab tersebut berisi masalah-masalah *fiqh* yang yang dibahas berdasarkan pokok-pokok pikiran imam Imam Asy-Syafi'i dalam al-Risalah. Oleh karena itu, dari kitab al-Umm dapat diketahui

---

[138] Imam Syafi'i yang telah menciptakan produk *mażhab* yang dikenal dengan qaul qadim dan qaul jadid. Dimana qaul qadim adalah hasil ijtihad yang diajarkan kepada murid-muridnya ketika berada di Irak. Sedangkan qaul jadid, adalah hasil ijtihad yang beliau tetapkan ketika berada di Mesir. T.M. Hashbi Ash-Shiddieqy, hal. 122.

[139] M. Ali Hasan, *Pengantar*, hal. 134. Ahmad Sharbasi, *al-Aimmah al-Arba'ah*, hal 132

[140] M. Ali Hasan, *Pengantar*, hal. 136

[141] Khoiruddin Nasution, *Isu-Isu Kontemporer Hukum Islam*, hal 17

bahwa setiap hukum *far'i* yang dikemukakannya tidak lepas dari metodologi *ushul fiqh* yang telah dibakukannya.[142]

Adapun langkah-langkah *ijtihad*-nya Imam Syafi'I adalah sebagai berikut: [143]

> Asal adalah al-Qur'an dan Sunnah. Apabila tidak ada di dalam al-Qur'an dan Sunnah, ia melakukan *Qiyas* terhadap keduanya. Apabila *Hadist* telah *muttashil* dan *sanad*-nya *shahih*, berarti ia termasuk berkualitas. Maka *Hadist* yang diutamakan adalah makna *zhahir*; ia menolak *Hadist* munqathi' kecuali yang diriwayatkan oleh Ibnu al-Musayyab; pokok (*al-ashl*) tidak boleh dianalogikan kepada pokok; bagi pokok tidak perlu dipertanyakan "mengapa" dan "bagaimana" (*lima wa kaifa*); "mengapa" dan "bagaimana" hanya dipertanyakan pada cabang (*furu'*).

Sebab terbentuknya *qaul qadim* dan *qaul jadid* adalah karena Imam Syafi'i mendengar (dan menemukan) *Hadist* dan fiqih yang diriwayatkan ulama Mesir yang tergolong *ahl al-Hadist*.[144] Namun menurut penulis, sebab kemunculan *qaul jadid* juga karena ada beberapa hal di antaranya ialah ketika Imam Asy-Syafi'i sampai di Mesir ia mendengar *hadith* dan *fiqh* ulama Mesir dan melihat adat istiadat serta kondisi sosial mereka yag berbeda dengan Hijaz dan Irak. Interaksi intelektual Imam Asy-Syafi'i dengan ulama-ulama *fiqh* Mesir dan pengertiannya terhadap adat istiadat, situasi dan kondisi di Mesir menjadikannya merubah sebagian hasil *ijtihad* yang difatwakannya ketika di Irak.

Imam Syafi'i berpendapat bahwa tidak semua *Qaul jadid* menghapus *Qaul qadim*. Jika tidak ditegaskan penggantiannya dan terdapat kondisi yang cocok, baik dengan *Qaul qadim* ataupun dengan *Qaul jadid*, maka dapat digunakan salah satunya. Dengan demikian terdapat beberapa keadaan yang memungkinkan kedua qaul tersebut dapat digunakan, dan keduanya tetap dianggap berlaku oleh para pemegang *Mazhab* Syafi'i.

---

[142] Khoiruddin Nasution, *Isu-Isu Kontemporer Hukum Islam*, hal. 136

[143] Thaha Jabir Fayadh, *al-'Ulwani, Adab al-Ikhtilaf al-Islam*, (Washington: The International Institute of Islamic Thought, 1987), hal. 95.

[144] Sya'ban Muhammad Isma'il, *al-Tasyri' al-Islami: mashadiruh wa Ath-Waruh*, (Mesir: maktbah al-Nahdlah al-Mishriyyah, 1985), hal. 338.

Tentang persoalan *al-qaul al-qadīm* dan *al-qaul al jadīd*, sebagian ulama masih berpegang dan berfatwa pada pendapat-pendapat tertentu dari *al-qaul al qadīm* yang mereka anggap sahih. Mayoritas otoritas Shafi'iyah berpedoman bahwa, jika suatu pendapat dari *al-qaul al-qadīm* didukung oleh *hadith* yang sahih, sedangkan pada *al-qaul* al *jadīd* hanya didukung oleh hasil *qiyās* (pada hal yang sama), maka *al-qaul al qadīm*lah yang harus dipakai. Hal ini sesuai dengan prinsip al-Shafi'i "kalau suatu *hadith* telah *sahih*, maka adalah *mazhab*-ku".

Apabila suatu pendapat *al-qaul al-qadīm* tidak didukung oleh *hadith* sebagaimana tersebut di atas, maka sebagian ulama mengatakan bahwa pendapat itu boleh dipilih melalui otoritas *mujtahid fi al-mazhab*. Pendapat ini muncul berdasarkan alasan bahwa jika seorang imam yang mempunyai pendapat baru, dimana pendapat baru tersebut berbeda dengan pendapat lama, maka ia tidak boleh dianggap telah mencabut pendapat yang lama. Tetapi, imam tersebut harus dianggap bahwa pada masalah yang sama ia mempunyai pendapat yang berbeda. Sementara itu, sebagian ulama yang lain mengatakan bahwa *mujtahid fi al-mazhab* tidak boleh memilih *al qadīm* dengan alasan bahwa itu adalah *mazhab* al-Shafi'i, sebab al-*qadīm* dan al *jadīd* berlaku sebagai dua diktum yang bertentangan yang tidak mungkin dikompromikan, sehingga pendapat yang harus dipakai adalah pendapat yang terbaru. Hal ini sesuai dengan maklumat yang dikeluarkan oleh al-Shafi'i sendiri ketika ia mencabut *al-qadīm*, "saya tak punya kaitan dengan orang-orang yang berpegang pada kitabku versi Bagdad (*al-qadīm*).[145]

Terlepas dari pernyataan al-Shafi'i di atas, sebenarnya sebagian ulama Shafi'iyah melakukan *tarjih* ulang dan ternyata ada beberapa masalah yang dinilai lebih kuat pendapat lama daripada pendapat baru. Bila pendapat lama dinilai lebih kuat sandaran *hadith*nya, maka pendapat lama yang dipakai, bukannya pendapat baru. Satu contoh dari pen-*tarjih*-an yang demikian adalah pendapat tentang pengakhiran waktu shalat

[145] *Ibid*, hal. 22.

isya'. Dalam *qaul qadīm,* al Shafi'í berfatwa bahwa sholat isya' sebaiknya dilakukan di awal waktu. Sedangkan dalam *qaul qadīm,* beliau berfatwa bahwa shalat isya' di akhir waktu lebih utama. [146]

Tentang pendapat-pendapat *qaul qadīm* yang lebih diunggulkan oleh ulama *Shafi'iyah* daripada *qaul jadīd,* sebagian ulama menyebutkan ada sekitar dua puluh masalah, namun sebenarnya terdapat lebih dari itu. Tentang perincian pendapat-pendapat yang dikecualikan ini dapat dibaca selengkapnya dalam *al-Majmu',* karya fundamental al-Nawāwy, sang *mujtahid Mazhab* Shafi'i yang paling diakui.[147] Beberapa contoh *qaul qadim* dan *qaul jadid* Imam Syafi'i

No	Topik	*Qaul qadim*	*Qaul jadid*
1.	Tertib dalam wudhu	Orang yang wudunya tidak tertib karena lupa adalah sah[148]	Orang yang wudunya tidak tertib, meskipun lupa adalah tidak sah[149]
2.	Mengulangi shalat karena menemukan air	Orang yang shalat dengan tayamum karena tidak mendapatkan air, tidak perlu mengulangi shalatnya meskipun setelah shalat ia mendapatkan air.[150]	Orang yang shalat dengan tayamum karena tidak mendapatkan air, diwajibkan mengulangi shalatnya apabila yang bersangkutan mendapatkan air segera setelah selesai shalat.[151]

[146] Ibnu Hajar al-Asqālany, *Fath al-Bāry*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1979 H), II, 49.
[147] al-Nawāwy, *al-Majmū',* I, 66-67.
[148] Ahmad Sharbasi, al-Aimmah al-Arba'ah, hal 463
[149] Ahmad Sharbasi, al-Aimmah al-Arba'ah, hal 463
[150] Ahmad Sharbasi, al-Aimmah al-Arba'ah, hal 491
[151] Ahmad Sharbasi, al-Aimmah al-Arba'ah, hal 491

3.	Sumpah bukan nama Allah.	Imam Imam Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*nya menyatakan bahwa sumpah dalam *ila'* (bersumpah tidak menggauli istri) harus dengan nama Allah. Dengan begitu, apabila seorang suami misalnya mengatakan kepada istrinya: "Apabila saya menggaulimu, maka saya harus berpuasa, atau shalat.", maka perkataan itu tidak termasuk *ila'*.	Imam Imam Asy-Syafi'i merevisi *ijtihad* lamanya dan menyatakan bahwa sumpah dalam *ila'* tidak harus dengan nama Allah.[152]
4.	Hubungan utang dan zakat	Orang yang memiliki hutang tidak diwajibkan membayar zakat	Orang tersebut tetap berkewajiban membayar zakat dan hutangnya sama sekali tidak mempengaruhi kewajiban zakat[153]
5.	Kulit yang disamak[154]	Imam Imam Asy-Syafi'i berpendapat dalam *qaul qadim*nya bahwa hanya bagian luarnya saja yang dianggap suci, sementara bagian dalamnya tetap najis. Hal ini sejalan dengan pendapat imam malik.	Imam Imam Asy-Syafi'i dalam *qaul jadid*nya beliau mengatakan bahwa baik bagian dalam kulit maupun luarnya adalah sama-sama suci.

[152] Lahmuddin Nasution, Pembaruan Hukum Islam, hal 198-203

[153] Selengkapnya Lihat dalam Lahmuddin Nasution, Pembaruan Hukum Islam, hal 198-203

[154] Dalam konteks fungsi dan kegunaannya, kulit yang telah disamak, baik dalam perspektif qaul qadim maupun qaul jadid tidak ditemukan adanya perbedaan pandangan yang signifikan. Bahkan melalui legitimasi beberapa hadits yang berkenaan dengan masalah ini, mayoritas ulama bersepakat bahwa semua kulit binatang yang disamak boleh dimanfaatkan dan difungsikan. Hanya saja perbedaan pandangan tersebut muncul ketika kondisi kulit yan disamak tersebut didiskusikan dari segi kesuciannya. Apakah kesucian kulit tersebut bersifat menyeluruh meliputi bagian luar dan dalamnya, atau suci bagian luarnya saja.

6.	Menyapu khuff yang robek[155]	Dalam *qaul qadim*, Imam Imam Asy-Syafi'i mengatakan bahwa jika koyaknya sedikit khuff itu dapat disapu,	dalam *qaul jadid*. Imam Imam Asy-Syafi'i menegaskan bila dari bagian yang koyak itu terlihat kaki. Maka khuff tersebut tidak boleh disapu lagi, walupun koyaknya hanya sedikit.
7.	Air musta'mal[156]	Imam Imam Asy-Syafi'i Dalam *qaul qadim*, berpendapat bahwa air musta'mal itu tetap suci dan mensucikan	dalam *qaul jadid*. Imam Imam Asy-Syafi'i mengatakan air musta'mal itu hanya suci tapi tidak mensucikan.
8.	Waktu shalat magrib[157]	waktu magrib itu berlanjut sampai hilangnya syafaq (senja) yang merah, hal ini sama denagn pendapat abu hanifah.	waktu shalat magrib hanya sebentar sejak terbenamnya matahari.
9.	Hukuman terhadap para pembangkang zakat[158]	Lebih ekstrem lagi, menurut *qaul qadim* orang yang enggan membayar zakat itu separuh hartanya harus pula diambil sebagai hukuman..	Sementara dalam *qaul jadid*, ta'zir dalam bentuk pengambilan paksa terhadap harta seperti itu secara teks tidaklah terjadi

[155] Menyusap/menyapu khuff yang kuat dan baik dengan beberapa syarat tertentu, bisa dianggap sebagai pengganti membasuh kaki dalam berwudhu. Secara umum para ulama dalam konteks ini tidak berbeda pendapat, bahkan telah sepakat. Perbedaan diantara ulama terjadi ketika di antara ketika mereka ketika menyusap/ menyapu khuff yang rusak pada bagian yang menutupi telapak kaki. Dalam hal ini al Syafi'i sendiri memberikan dua fatwa yang berbeda.

[156] Dalam kaitannya dengan kondisi air yang telah digunakan untuk bersuci dari hadats, wudhu misalnya, tidak terdapat perbedaan antara qaul qadim dan qaul jadid. Beliau mengatakan bahwa air tersebut adalah suci (thahir) namun demikian ketika air yang telah dipakai itu apakah masih berfungsi menyusikan dapat digunakan sekali lagi? Jawabannya adalah berbeda-beda. Menurut riwayat yang masyhur kedua qaul diatas telah sepakat bahwa air tersebut tidak bersifat menucikan lagi. Sementara itu, riwayat dari isa ibn abban (w. 221H) pernah mengatakan bahwa al syafi'i membolehkan bersuci dengannya. Dengan demikian berdasarkan riwayat diatas, beberapa tokoh Syafi'iyah menyatakan ada dua pendapat Syafi'i yang berbeda.

[157] Mengenai waktu masuknya shalat magrib, al Syafi'i dalam dua qaulnya, tidak terlihat perbedaan, beliau mengatakan bahwa waktu magrib masuk dimulai sejak terbenamnya matahari. Namun demikian ketika membicarakan masalah rentang waktu, terdapat perbedaan yang signifikan di antara kedua qaulnya

[158] Al Syafi'i dalam kedua qaulnya yaitu qaul qadim dan qaul jadid, tidak terdapat perbedaan pandangan mengenai kewajiban agniya dalam mengeluarkan zakatnya. Zakat dalam kedua perspektifnya harus dikeluarkan secara paksa dari harta orang yang tidak bersedia membayarnya tanpa alasan yang sah, dan orang tersebut dapat pula dikenakan hukum ta'zir.

10.	Hubungan hutang dengan zakat[159]	Dalam perspektif *qaul qadim* orang berharta dan memilki hutang tidak dikenakan zakat.	Sebaliknya menurut *qaul jadid*, orang tersebut tetap tetap wajib mengeluarkan zakat dan bahwa utangnya sama sekali tidak mempengaruhi kewajiban zakat. Tanpa membedakan jenis harta dan jenis hutangnya.

Lahirnya *qaul qadim* dan *qaul jadid* ini dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu:

a. Faktor Sosial

Secara umum, faktor sosial memiliki andil dalam suatu proses perubahan, termasuk dalam fenomena *qaul qadim* Imam Syafi`i hingga berubah menjadi *qaul jadid*. Di masa kehidupan Syafi`i, terutama pada masa awal Dinasti Abbasiyah, kerajaan-kerajaan Islam berada dalam satu paying yang besar, yaitu daulah Islamiyah yang bertujuan untuk terjadi interaksi *jasadiyah* dan *ruhiyah*, *aqliyah* dan *fikriyah*.

Keluasan dan keragaman budaya dan berbagai sikap dari masing-masing aliran dan kelompok yang ada di kerajaan tersebut, telah berpengaruh terhadap konteks sosial Dinasti Abbasiyah (baik langsung ataupun tidak)[160]. Dan Dinasti tersebut mengalami perkembangan yang sangat pesat, utamanya pada masa Khalifah Harun ar-Rasyid yang dikenal sebagai masa keemasan Islam (*The Golden Age of Islam*), di mana saat itu Baghdad menjadi salah satu pusat ilmu pengetahuan dunia.[161] Dan Baghdad menjadi saingan satu-satunya bagi Bizantium.[162]

---

[159] Dalam perspektif hukum islam orang yang memiliki nisab yang cukup , telah disepakati oleh mayoritas ulama wajib berzakat. Namun demikian ketika pemilik harta tersebut mempunyai hutang yang telah jatuh tempo (halan) dan dapat mengurangi hartanya dari nisab, apakah orang tersebut tetap dikenakan kewajiban zakat? Dalam kaitannya menyikapi permasalahan ini dua fatwa Syafi'i, qaul qadim dan qaul jadid berbeda pandangan.

[160] Roibin, *Sosiologi Hukum Islam: Tela'ah Sosio-Historis Pemikiran Imam Syafi'i*, (Malang: UIN Maliki Press, 2008). h. 133-134

[161] http://id.wikipedia.org/wiki/Harun_ar-Rasyid

[162] Philip K, Hitti. *History Of The Arabs.* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta:. 2002). h. 375

Perhatian Harun ar-rasyid tidak hanya pada persoalan seni, tetapi dia adalah orang yang melakukan keterbukaan kepada beberapa pihak, seperti kepada para ulama, para ahli fiqih dan para pembaca al-quran. Sehingga, banyak kalangan yang berhasrat serupa dengan pengembangan keilmuan yang diprogramkannya saat itu. Jadi, saat itu Kota Baghdad telah menjadi kota yang terkenal di mata dunia, baik dari segi estetiknya, kebudayaan dan kemegahannya.

Dan pada masa Khalifah Abbasyiyah ada dua sistem sosial yang dominan, yaitu sistem sosial yang berkaitan dengan fenomena fisik dan sistem sosial yang berkaitan dengan fenomena non fisik, seperti keilmuan dan kesenian. Itulah fakta kondisi sosial pemerintahan Abbasyiah yang berpengaruh langsung terhadap kehidupan Imam Syafi`i. Yaitu, ketika itu dia hidup di Baghdad-dimana dia menulis kitabnya yang berjudul *ar-risalah*- yang dijadikan sebagai ibu Negara dan telah mencapai puncak keagungannya. Sehingga, bangkitnya keilmuan Syafi`i tidak bisa lepas dari kegiatan keilmuan tersebut.[163]

Dan ketika Imam Syafi`i pergi ke Mesir, pola pemikirannya menjadi berubah dan berbeda dari pola pikir yang telah ditulis dan diungkapkan di Baghdad. Yaitu lahirnya pemikiran *qaul qadim* dan *qaul jadid* salah satunya adalah dipengaruhi factor sosial, sehingga Imam Syafi`i melakukan upaya aktualisasi dan kontekstualisasi terhadap hukum yang telah difatwakannya sebelumnya, karena batas kubu besar aliran fiqih di Mesir saat itu sudah terlihat jelas. Sehingga, Imam Syafi`i berusaha memposisikan dirinya berada di antara dua kubu tersebut, al-ra`yu dan ahl *Hadist*.

b. Faktor Politik

Faktor politik disinyalir juga memiliki andil dalam berbagai persoalan, termasuk gerakan ilmu pengetahuan, pemikiran Islam dan syariah.

[163] A. Salabi, *Sejarah Kebudayaan Islam 3* (Jakarta: Pustaka al-Husna. 1993) hal. 112

1) Politik Internal

Politik internal pemerintahan Abbasyiyah pertama, lebih khusus lagi pada masa Imam As-Syafi`i telah menunjukkan adanya karakter politik yang berbeda jauh jika dibandingkan dengan karakter politik pemerintahan Dinasti Umayyah. Pemerintahan Abbasyiah lebih banyak berpegang pada unsure-unsur Persi, sedangkan Dinasti Bani Ummayah lebih banyak berpegang pada unsure kearaban. Adapun corak pemerintahan yang dikehendaki pada masa pemerintahan Abbasyiah adalah politik yang tetap memiliki respon tinggi kepada para ulama dan ilmu pengetahuan. Jadi, secara umum pemerintahan Abbasyiah telah menampilkan politik yang baik dan ideal.[164]

2) Politik Eksternal

Kondisi politik eksternal pemerintahan Abbasyiah, khususnya pada masa kehidupan Imam Syafi`i, sedikitpun tidak mengalami perkembangan dan kemajuan. Bahkan kekuasaan pemerintahan Abbasiyah jauh dari pusat kekuasaan pemerintahan-yaitu kota Baghdad- telah banyak mengalami penyusutan, seperti munculnya pemberontakan di Armenia.[165] Pemberontakan-pemberontakkan yang terjadi telah menggagalkan orientasi Harun ar-Rosyid untuk untuk memperluas wilayah Abbasyiah. Pemberontakan-pemberontakan itu disebabkan oleh:[166]

a) Kurang adanya perhatian pemerintahan Abbasyiah terhadap persoalan-persoalan yang membahayakan

b) Semakin menguatnya peran Persi, padahal semangat kemenangan mereka lebih kecil jika dibandingkan dengan orang Arab.

c) Adanya kecerobohan sebagian khalifah pada persoalan eksternal pemerintahan

d) Kecemburuan sosial lahir akibat adanya kepemihaan

---

[164] Roibin. *op.cit*, hal. 181-182

[165] Roibin. *ibid*

[166] Roibin. *op.ci ibid*. hal. 184

pemerintah yang tidak seimbang antara dua unsur bangsa yang dominan, yaitu Persi dan Arab

Jika kondisi politik tersebut dihubungkan dengan kondisi Imam Syafi`i, maka erat kaitannya, yaitu Imam Syafi`i adalah keturunan Quraisy yang sangat panatis terhadap *Arabisme*.

Keadaan inilah yang membuatnya terhalang untuk mensosialisasikan ilmunya yang pemerintah saat itu didominasi oleh unsure Persi.[167] Dalam hal ini, dia dituduh sebagai penyebar *syiah*, karena itu selama 14 tahun berada di Mekkah, setelah itu dia kembali ke Baghdad dengan menganggap bahwa panatisme terhadap Persi tidak sekuat dulu dan dia hendak menjadi *mujtahid* yang membangun dan memasyarakatkan *mażhab*-nya. Namun, setelah pemerintahan dipegang al-Makmun, Syafi`i meninggalkan Baghdad dan pergi ke Mesir, yaitu dengan alasan bahwa al-Makmun mendukung paham mu`tazilah serta menentang kaum ahl sunnah dan ulama *Hadist*.[168]

Namun, di Mesir Imam Syafi`i merasakan kenyamanan baru dan kota tersebut kondusif untuk pengembangan *mażhab* barunya. Dan hal ini tidak menutup kemungkinan dari adanya materi hukum yang telah fatwakan di Irak banyak yang mengalami perubahan, walaupun hanya dalam materi *furu`* saja.

c. Faktor Ekonomi

Bagdad berubah menjadi kota besar dan menjadi pusat metropolitan, yang mengakibatkan perkembangan pada meluasnya perkampungan militer abbasyiah dan munculnya pemukiman *al-karkh*. Inilah yang menjadi penyebab kreatifitas perekonomian.

d. Faktor Budaya

Faktor kebudayaan dan adat istiadat sangat mempengaruhi terhadap pertumbuhan dan perubahan hukum Islam. Setelah banyaknya negara-negara yang dikuasai oleh

[167] Roibin. *op.ci ibid*. hal. 186
[168] Roibin. *op.ci ibid*. hal. 187-188

Islam, padahal negara-negara yang dikuasai tersebut telah memiliki kebudayaan-kebudayaan dan adat-istiadat masing-masing yang tidak bisa ditinggalkan begitu saja, kebudayaan dan adat-istiadat mereka telah menyatu. Oleh karena itu asimilasi (percampuran) antara kebudayaan (adat istiadat) setempat dengan kebudayaan Islam sering terjadi, sehingga menimbulkan akibat lain dari hukum Islam itu sendiri.[169]

Selama 18 tahun Imam Syafi`i (mulai dari usia dua tahun) dia tinggal di Mekkah. Kota tersebut kental dengan kearabannya, sementara pemerintah Abbasyiah saat itu didominasi oleh unsur Persia. Sebelum kedatangan Islam, Persia sebenarnya sudah merupakan pemerintahan yang besar. Dan dengan terbukanya ajaran Islam yang luas, menyebabkan budaya Arab berhadapan langsung dengan budaya asing, salah satunya melalui penerjemahan.[170]

Kompleksitas dan pluralitas budaya, baik langsung atau tidak, banyak berpengaruh bagi kematangan daya pemikiran Imam Syafi`i. kematangan daya nalarnya yang telah lama terbangun oleh pengalaman pengembaraan selama hidupnya, ditambah lagi dengan berbagai budaya yang telah berinteraksi, membuatnya bertambah kritis dan dinamis. Dan perubahan hukum yang terjadi ketika Imam Syafi`i berada di Iraq dan Mesir merupakan bukti akan kesempurnaan ilmu dan pengalamannya. Karena di Mesir ia menemukan dalil yang lebih pasti, yaitu akibat dari ragam budaya pemikiran yang berkembang di Mesir.[171]

e. Faktor Geografis

Faktor geografi sangat menentukan terhadap perkembangan dan pembentukan hukum Islam. Faktor geografis yang sangat menentukan tersebut adalah iklim dan perkembangan daerah itu sendiri. Seperti telah diketahui iklim di Hijaz berbeda dengan iklim di Irak dan berbeda pula dengan iklim yang ada di Mesir, sehingga melahirkan fatwa

[169] Soleman Soleh, M. H. *Imam Syafei'i: Orang Pertama sebagai Mujahid Kotemporer* (PDF). hal.5

[170] Roibin, *op.cit*. h 197-198

[171] Roibin. *op.ci ibid*. h 199

Imam Syafi'i yang berbeda. Adanya *qaul qadim* dengan *qaul jadid*, membuktikan adanya berbedanya iklim dan geografi.

Ulama ahlu ra'yi dan ahlu *Hadist* berkembang dalam dua wilayah *geografis* yang berbeda. Ulama ahlu rayi dengan pelopornya Imam Abu Hanifah berkembang di kota Kufah dan Bagdad yang metropolitan, sehingga harus menghadapi secara rasional sejumlah persoalan baru yang muncul akibat kompleksitas kehidupan kota, maka Imam Abu Hanifah dan para muridnya menulis kitab-kitab *fiqh* yang lebih mendasarkan kepada *ra'yu*. Sebaliknya Imam Malik bin Anas yang hidup di Madinah yang tingkat kompleksitas hidup masyarakatnya lebih sederhana, ditambah kenyataan banyaknya *Hadist-Hadist* yang beredar di kota ini, cendrung banyak menggunakan *Hadist* ketimbang rasio atau akal". Hal ini menunjukan bahwa berbeda geografis kota akan menentukan terhadap pembentukan hukum. Kota- kota yang secara geografis dipengaruhi oleh ahli filsafat akan berbeda dalam pembentukan hukum disbanding dengan kota-kota yang secara geografis dipenuhi oleh ahli-ahli tasauf. Kota-kota yang tingkat kompleksitasnya lebih tinggi akan berbeda pula pengaruh hukumnya dengan kota-kota yang tidak ada kompleksitasnya. Kota-kota yang modern akan berbeda pula pengaruh hukumnya dengan kota-kota yang sederhana dan tertutup. Artinya tingkat urbanisasi disuatu daerah akan menentukan dalam pembentukan hukum pada daerah itu sendiri.[172]

Mesir secara geografis lebih subur dibandingkan dengan Irak, karena adanya Sungai Nil yang selalu meluap, di Mesir air lebih mudah didapatkan jika dibandingkan dengan di Irak. Oleh karena itu dalam masalah yang ada kaitannya dengan air (iklim), seperti thaharah, berwudlu, shalat dalam keadaan tidak ada air dan lain sebagainya, Imam Syafi'i telah mengeluarkan fatwa yang berbeda dengan fatwa sebelumnya ketika di Irak.

---

[172] Soleman Soleh, M. H, *op.cit.* hal. 24

Dengan demikian pada intinya para imam *mujtahid* sangat dipengaruhi oleh keadaan iklim daerah yang ia tempati. Daerah yang panas akan berbeda dengan daerah yang dingin, daerah yang banyak air akan berbeda dengan daerah kering. Begitu juga akan dipengaruhi oleh kemajemukan kota dan kemajuan kota tempat imam *mujtahid* tinggal. Semakin banyaknya suku bangsa yang hidup disuatu kota akan berbeda dengan kota yang hanya dihuni oleh satu suku bangsa saja, kota yang lebih modern akan berbeda pula dalam menentukan hukumnya bila dibandingkan dengan kota yang sederhana dan tertinggal.

f. Faktor Ilmu Pengetahuan

Faktor Ilmu Pengetahuan bisa mempengaruhi hasil *ijtihad* para imam *mujtahid* dalam menggali hukum dan menentukan hukum. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa Imam Syafi'i seorang yang ahli *Hadist*, karena beliau belajar *Hadist* kepada Imam Malik bin Anas di Madinah, Imam Syafi'i juga seorang ahli ra'yu, karena beliau belajar kepada Imam Abu Yusuf dan Imam Muhamamd bin Hasan murid Imam Abu Hanifah di Irak. Dengan faktor ilmu pengetahuan Imam Syafi'i tersebut, maka hasil *ijtihad* Imam Syafi'i tidak sama dengan gurunya yang ahli *Hadist* maupun dengan ahli ra'yu. Karena pengetahuan Imam Syafi'i sangat berbeda dengan gurunya yang ada di Madinah sebagai ahli *Hadist* ataupun gurunya yang ada di Irak sebagai ahli ra'yu, tetapi Imam Syafi'i menggabungkan kedua pendapat gurunya itu menjadi fatwanya sendiri.

Setelah Imam Syafi'i tinggal di Mesir, pengalaman Imam Syafi'i semakin bertambah dan Imam Syafi'i tetap bertukan fikiran kepada ulama-ulama Mesir. Sehingga setelah berada di Mesir Imam Syafi'i menemukan ada dalil-dalil yang lebih kuat dan lebih shahih bila dibandingkan dengan hasil *ijtihad*-nya ketika masih berada di Irak.[173] Oleh karena itu Imam Syafi'i memandang perlu untuk meluruskan dan meralat kembali fatwa-fatwa beliau ketika masih berada di Irak,

---

[173] Soleman, Sholeh M.H. *Imam Syafi'i Orang Pertama Sebagai Mujtahid Kontemporer* (PDF)

karena menganggap fatwa-fatwa beliau yang dikeluarkan di Irak tidak didukung dengan dalil yang lebih kuat.

Imam Syafi'i dalam berdalil dengan dasar-dasar tasyri'untuk menetapkan hukum berpegang kepada *zahir* petunjuk *nash* dan dipahaminya menurut ketentuan-ketentuan bahasa Arab. Namun demikian tidak berarti Asy-Syafi'i terus menerus mengikuti *zahir* walaupu *zahir* yang menerima kebalikannya.

6. Perkembangan dan Pengaruh *Mazhab* Syafi'i

Perkembangan dan pengaruh *mazhab* Syafi'i meluas ke berbagai kota seperti Mesir, Syiria, Yaman (sekarang didominasi *mazhab* Zaidiyah), Persia (sekarang didominasi oleh *mazhab Syi'ah Imamiyah*), Khurasan, India dan sekitarnya, Sri Lanka terus ke Timur jauh seperti Indonesia, Malaysia, Thailand, Filiphina, Indocina dan Tiongkok. Di benua Afrika kecuali Mesir, juga ke Afrika Utara dan Timur sampai ke Tunisia dan ke Arabia Selatan seperti Aden dan Hadramaut.[174]

Penyebar-luasan pemikiran *Mazhab* Syafi'i berbeda dengan *Mazhab* Hanafi dan *Mazhab* Maliki, yang banyak dipengaruhi oleh kekuasaan kekhalifahan. Pokok pikiran dan prinsip dasar *Mazhab* Syafi'i terutama disebar-luaskan dan dikembangkan oleh para muridnya. Murid-murid utama Imam Syafi'i di Mesir, yang menyebar-luaskan dan mengembangkan *Mazhab* Syafi'i pada awalnya adalah: Yusuf bin Yahya al-Buwaiti (w. 846), Abi Ibrahim Ismail bin Yahya al-Muzani (w. 878), ar-Rabi bin Sulaiman al-Marawi (w. 884)

Imam Ahmad bin Hanbal yang terkenal sebagai ulama *Hadist* terkemuka dan pendiri *fiqh Mazhab* Hambali, juga pernah belajar kepada Imam Syafi'i. Selain itu, masih banyak ulama-ulama yang terkemudian yang mengikuti dan turut menyebarkan *Mazhab* Syafi'i, antara lain Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari, Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam Nasa'I, Imam Baihaqi, Imam Turmudzi, Imam Ibnu Majah, Imam Tabari, Imam Ibnu Hajar al-Asqalani, Imam Abu Daud, Imam Nawawi

[174] al-Jundi, *Nashir al-Sunnah wa Wadhi' al-Ushul*, (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, 1967). hal. 364.

Ad-Dimsiq, Imam as-Suyuti, Imam Ibnu Katsir, Imam adz-Dzahabi, Imam al-Hakim.

Karena metodologinya yang sistematis dan tingginya tingkat ketelitian yang dituntut oleh *Mazhab* Syafi'i, terdapat banyak sekali ulama dan penguasa di dunia Islam yang menjadi pendukung setia *mazhab* ini. Di antara mereka bahkan ada pula yang menjadi pakar terhadap keseluruhan *mazhab-mazhab* Sunni di bidang mereka masing-masing. Saat ini, *Mazhab* Syafi'i diperkirakan diikuti oleh 28% umat Islam sedunia, dan merupakan *mazhab* terbesar kedua dalam hal jumlah pengikut setelah *Mazhab* Hanafi. *Mazhab* ini kebanyakan dianut para penduduk Mesir bawah, Arab Saudi bagian barat, Suriah, Indonesia, Malaysia, Brunei, pantai Koromandel, Malabar, Hadramaut, dan Bahrain.

7. Jual Beli dalam Fiqih *Mażhab* Syafi'i

a. Konsepsi Fiqih tentang Jual Beli

Jual beli (*al-Bai'*, *al-tijarah*, *al-mubadalah*) menurut bahasa adalah saling menukar (pertukaran). Dalam perkataan lain yaitu mengambil sesuatu dan memberikan sesuatu.[175] Menurut istilah pengertian jual beli terdapat beberapa pendapat di kalangan para Imam *Mazhab*. Menurut *mazhab* Hanafi, jual beli mengandung dua makna, yakni: 1) Makna khusus, yaitu menukarkan barang dengan dua mata uang, yakni emas dan perak dan yang sejenisnya. Kapan saja lafal diucapkan, tentu kembali kepada arti ini; 2) Makna umum, yaitu ada dua belas macam, diantaranya adalah makna khusus ini.[176]

Menurut *Mazhab* Maliki, jual beli atau *Bai'* ada dua pengertian, ***Pertama***, Pengertian untuk seluruh satuannya *Bai'* (jual beli), yang mencakup akad *sharaf*, salam dan lain sebagainya, ***kedua***, Pengertian untuk satu satuan dari beberapa satuan yaitu sesuatu yang dipahamkan dari lafal *Bai'* secara mutlak menurut *uruf* (adat kebiasaan).[177] Menurut

[175] Ad-Duwaisy, Syaikh 'Isa bin Ibrahim. *Jual Beli yang Dibolehkan dan yang dilarang;* Penerjemah, Ruslan Nurhadi; Muraja'ah; Tim Pustaka Ibnu Katsir. (Bogor: Pustaka Ibnu Katsir). hal. 7

[176] al-Jaziriy, Abdurrahman al-Jaziry, *Kitab* ...hal. 291.

[177] *Ibid*, hal 291

ulama Hanbali jual beli menurut *syara'* ialah menukarkan harta dengan harta atau menukarkan manfaat yang mubah dengan suatu manfaat yang mubah pula untuk selamanya, semenatara ulama *mazhab* Syafi'i mendefinisikan bahwa jual beli menurut *syara'* ialah akad penukaran harta dengan harta dengan cara tertentu.[178]

Menurut Ulama Hanafiyah jual beli merupakan Pertukaran harta (benda) dengan harta berdasarkan cara khusus (yang dibolehkan)".[179] Menurut Imam Nawawi dalam al-Majmu' jual beli adalah "Pertukaran harta dengan harta untuk kepemilikan".[180] Semantara Ibnu Qudamah dalam kitab al-Mughni mengatakan bahwa jual beli adalah "Pertukaran harta dengan harta untuk saling menjadikan milik".[181] Difiinisi lain mengungkapkan jual beli adalah Tukar menukar harta meskipun ada dalam tanggungan atau kemanfaatan yang *mubah* dengan sesuatu yang semisal dengan keduanya, untuk memberikan secara tetap.[182] Menukar barang dengan barang atau barang dengan uang dengan jalan melepaskan hak milik dari yang satu kepada yang lain atas dasar saling ridha.[183] Penukaran benda dengan benda lain dengan jalan saling merelakan dan memindahkan hak milik dengan ada penggantinya dengan cara yang dibolehkan. [184]

Dari beberapa definisi di atas dapat dipahami bahwa jual beli ialah suatu perjanjian tukar menukar benda atau barang yang mempunyai nilai secara *ridha* di antara kedua belah pihak, yang satu menerima benda-benda dan pihak lain menerimanya sesuai dengan perjanjian atau ketentuan yang telah dibenarkan *syara'* dan disepakati. Pada dasarnya jual beli adalah muamalah perdagangan yang dilakukan oleh sesama manusia dengan tujuan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan yang mendesak antara sesama manusia dan

[178] *Ibid,* hal. 292

[179] 3 Alaudin al-Kasyani, *Bada'i ash-Shana'I fi Tartib asy-Syara'i*, juz.V, hal.133.

[180] 4 Muhammad asy-Syarbini, *Mugni al-Muhtaj*, Juz .II, hal. 2.

[181] 5 Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, Juz.III, hal.559.

[182] 6 Sulaiman Rasjid, *Fiqih Islam Hukum Fiqih Lengkap*, (Jakarta: Atthahiriyah, 2000), hal.268.

[183] 7 Idris Ahmad, *Fiqh al-Syafi'iyah*, (Jakarta: Gema Insani, 2011), hal.32.

[184] 8 Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, (Bandung: PT. al-Ma'arif, 2000), hal.126.

tercapainya keinginan-keinginan serta *maslahat-maslahat* mereka.[185] Inti dari beberapa pengertian tersebut mempunyai kesamaan dan mengandunghal-hal antara lain:

a) Jual beli dilakukan oleh 2 orang (2 sisi) yang saling melakukan tukar menukar.

b) Tukar menukar tersebut atas suatu barang atau sesuatu yang dihukumi seperti barang, yakni kemanfaatan dari kedua belah pihak.

c) Sesuatu yang tidak berupa barang/harta atau yang dihukumi sepertinya tidak sah untuk diperjualbelikan.

d) Tukar menukar tersebut hukumnya tetap berlaku, yakni kedua belah pihak memiliki sesuatu yang diserahkan kepadanya dengan adanya ketetapan jual beli dengan kepemilikan abadi.

Mekanisme jual beli terjadi, bila ditinjau dari beberapa bentuk dalam tukar menukar barang. Hal ini berlangsung sesuai dengan akad dari kedua belah pihak dalam jual beli. Adapun macam-macam atau bentuk jual beli, antara lain:

a) Jual beli antara barang dengan rupiah. Mekanisme jual beli tersebut terjadi sesuai dengan konotasi. Misalnya tukar menukar, mobil dengan uang.

b) Jual beli barang dengan barang. Ini disebut dengan *muqayadhah* (barter). Misalnya, tukar menukar batu akik dengan sepeda motor, handphone dengan jam tangan, dan seterusnya.

c) Tukar menukar uang dengan uang. Misalnya Rupiah, dengan dolar.

Adapun, dalam proses tukar menukar barang, bila dilihat dari sisi waktu serah terima barang, jual beli bisa saja terjadi sesuai dengan waktu yang disepekati sebelumnya. Misalnya:

---

[185] Ad-Duwaisy, Syaikh 'Isa bin Ibrahim. *Jual Beli yang Dibolehkan dan yang dilarang;* Penerjemah, Ruslan Nurhadi; Muraja'ah; Tim Pustaka Ibnu Katsir. (Bogor: Pustaka Ibnu Katsir). hal. 7

a) Serah terima dengan cara tunai. Dalam jual beli, disebut dengan cash.

b) Serah terima dengan cara uang dimuka atau DP, baraang menyusul sesuai waktu yang disepakati, ini disebut dengan jual beli *salam*.

c) Serah terima dengan cara barang dimuka dan uang atau pembayaran menyusul sesuai dengan waktu yang.telah disepakati, ini disebut dengan jual beli *'ajal* (jual beli tidak tunai), jual beli kredit.

Kemudian selanjutnya dalam proses jual beli, terjadi karena ada proses kesepakatan dari kedua pihak, yakni penjual dan pembeli untuk menerima dan pembeli, menyerahkan barang dan memiliki. Adapun proses tersebut terjadi karena:

a) Proses musyawarah (jual beli dengan cara tawar menawar) yaitu: jual beli dimana pihak penjual tidak menyebutkan harga pokok barang akan tetapi menetapkan harga tertentu dan membuka peluang untuk ditawar. Ini bentuk asal jual beli.

b) Jual beli amanah, yaitu: jual-beli dimana pihak penjual menyebutkan harga pokok barang lalu menyebutkan harga jual barang tersebut. Jual beli jenis ini terbagi lagi menjadi 3 bagian:

c) Jual beli, *murabahah* yaitu: pihak penjual menyebutkan harga pokok barang dan laba. Misalnya: pihak penjual mengatakan," barang ini saya beli dengan harga Rp. 5.000,- dan saya jual dengan harga Rp. 6.000,- atau saya jual dengan laba 5% dari modal.

d) Jual beli *wadh'iyyah,* yaitu: pihak penjual menyebutkan harga pokok barang dan menjual barang tersebut dibawah harga pokok. Misalnya: penjual berkata, "barang ini saya beli dengan harga Rp. 5.000,- dan akan saya jual dengan harga Rp. 4.000,- atau saya potong 10% dari harga pokok.

e) Jual beli *tauliyah*, yaitu: penjual menyebutkan harga pokok dan menjual barangnya dengan harga tersebut. Misalnya:

penjual berkata, "barang ini saya beli dengan harga Rp.5.000,- dan saya jual sama dengan harga pokok".[186]

b. Fiqh Jual Beli dalam *Mażhab* Syafi'i

Dalam *mażhab* Syafi'i Jual beli artinya menukarkan barang dengan barang atau barang dengan uang, dengan jalan melepaskan hak milik dari seseorang terhadap orang lainnya atas dasar kerelaan kedua belah pihak. Allah berfirman :[187]

أُوْلَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾

> *"Mereka itulah orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, maka tiadalah beruntung perniagaannya dan tidak mereka mendapat petunjuk."* (Q.S al- Baqarah :16)[188]

Jual beli juga merupakan suatu perbuatan tukar-menukar barang dengan barang, tanpa bertujuan mencari keuntungan. Hal ini karena alasan orang menjual atau membeli barang adalah untuk suatu keperluan, tanpa menghiraukan untung ruginya. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa setiap perdagangan dapat dikatakan jual beli, tetapi tidak setiap jual beli dapat dikatakan perdagangan.

Dalam melakukan jual beli, hal yang penting diperhatikan ialah mencari barang yang halal dengan jalan yang halal pula. Artinya, carilah barang yang halal untuk diperjual belikan atau diperdagangkan dengan cara yang sejujur-sejujurnya. Bersih dari segala sifat yang dapat merusak jual beli, seperti penipuan, pencurian, perampasan, *riba*, dan lain-lain. Jika barang yang diperjual belikan tidak sesuai dengan yang tersebut diatas, artinya tidak mengindahkan peraturan-peraturan jual beli, perbuatan dan barang hasil jual beli yang dilakukan haram hukumnya, haram dipakai dan haram dimakan sebab tergolong perbuatan *batil* (tidak sah).:[189] Dalam

---

[186] Yusuf Qurdhowi. Pengantar Perbankan Syariah: Pengantar Fiqh Muamalah Dan Aplikasinya Dalam Ekonomi Modern (Jakarta: Gema Insani 1997), 5-6

[187] Mas'ud, Ibnu, Fiqih Mazhab Syafi'i (edisi lengkap) Buku 2: Muamalat, hal.231.

[188] Depag RI, *al-Qur'an dan terjemahan*, hal. 4

[189] Pencurian (Sirqah),Penipuan (Khid'ah) , Perampasan (Gasab), Makan riba (*Aklur riba*), Pengkhianatan (Khianat penggelapan), Perjudian (*Maisir*), Suapan (*Risywa*), Berdusta

mażhab **Syafi'i** terdapat sistem-sistem yang digunakan dalam praktek jual beli diantaranya:

1) Bai'ul Murabahah

Yaitu akad jual beli barang dengan menyatakan harga perolehan dan keuntungan (*margin*) yang disepakati oleh penjual dan pembeli. Karena dalam definisinya disebut adanya "keuntungan yang disepakati" karakteristik *murabahah* adalah si penjual harus memberi tahu pembeli tentang harga pembelian barang dan menyatakan jumlah keuntungan yang ditambahkan pada biaya tersebut.[190]

Ulama *mażhab* Syafi'I membolehkan membebankan biaya-biaya yang secara umum timbul dalam suatu transaksi jual beli kecuali biaya tenaga kerjanya sendiri karena komponen ini termasuk dalam keuntungannya. Begitu pula biaya-biaya yang tidak menambah nilai barang tidak boleh dimasukkan sebagai komponen biaya. Adapun syarat-syarat *murabahah* yaitu :

1) Penjual memberitahu biaya modal kepada nasabah.
2) Kontrak pertama harus sah sesuai dengan rukun yang di tetapkan.
3) Kontrak harus bebas dengan *riba*.
4) Penjual harus menjelaskan kepada pembeli bila terjadi cacat atas barang sesudah pembelian.
5) Penjual harus menyampaikan semua hal yang berkaitan dengan pembelian, misalnya jika pembelian dilakukan secara utang.[191]

2) Bai'ul Istisna'

Adalah kontrak order yang ditandatangani bersama antara pemesan dengan produsen untuk perbuatan suatu jenis barang tertentu atau satu perjanjian jual beli dimana

(*Kizib*), Semua hasil yang diperoleh dengan ke delapan cara tersebut, haram dimakan, dipakai, digunakan, dan dipergunakan. Mas'ud, Ibnu, Fiqih Maz|hab Syafi'i (Edisi Lengkap) Buku 2: Muamalat, Munakahat,Jinayat, hal.24

190 Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Wa nihayatul Muqtashid*, ll, hal.293

191 Muhammad Syafi'I Antonio, *Bank Syari'ah dari Teoritik ke Praktik*, hal.102

barang yang akan diperjualbelikan belum ada. Dasar hukum *bai'ul istisna'* adalah Syafi'iah mengqiaskan *bai'al- istishna'* dengan *Bai' as-salam* karena dalam keduanya barang yang dipesan belum berada ditangan penjual manakala kontrak ditandatangani.[192]

3) Bai'ul Ijarah

Ulama Syafi'iyah mendefinisikan dengan transaksi terhadap suatu manfaat yang dituju, tertentu, bersifat mubah dan boleh dimanfaatkan dengan imbalan tertentu. Ayat-ayat al-Qur'an yang dapat dijadikan dasar hukum beropersionalnya kegiatan *ija'rah*, meliputi :

قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ۝٢٦

> *"Salah seorang dari kedua wanita itu berkata wahai bapakku ambillah ia sebagai orang yang bekerja dengan kita karena sesungguhnya orang yang paling baik yang kamu ambil untuk bekerja ialah orang yang kuat lagi dapat dipercaya."* (QS. al-Qahsahs: 26)[26]

Syarat *ijarah* adalah bagi kedua orang yang berakad adalah, telah balig dan berakal (*mażhab* Syafi'i). Dengan demikian, apabila orang itu belum atau tidak berakal, seperti anak kecil atau orang gila, menyewakan hartanya, atau diri mereka sebagai buruh (tenaga dan ilmu boleh disewakan), maka *ijarah*-nya tidak sah.

c. Karakteristik Fiqih *Mażhab* Asy-Syafi'i

Meskipun dikenal sebagai arsitek penyusunan secara sistematis teori hukum Islam, al-Syafi'i bukanlah orang yang pertama kali membahas teori hukum tersebut. Pembahasan teori hukum telah dilakukan oleh para ulama pendahulunya, sebagaimana tercermin dalam karya-karyanya yang berisi tanggapan dan kritik teori hukum yang telah berkembang. Abdul al-Wahab Khallaf mengatakan, bahwa orang yang pertama kali menyusun teori hukum Islam dengan sebutan *Ushul al-Fiqih* secara utuh dan menyeluruh adalah Muhammad bin Idris al-Syafi'i (150-204 H), dengan karyanya yang berjudul

---

[192] Nasrun Haroen, *Fiqh Muamalah*, hal, 228

al-Risalah, [193] yang dia tulis sewaktu tinggal di Baghdad, dan disempurnakan ketika tinggal di Mesir.[194]

Sebelum mengembangkan pemikirannya sendiri, al-Syafi'i telah belajar teori hukum dari berbagai aliran yang telah berkembang dengan guru yang berbeda, bahkan bertolak belakang pandangan. Pengalaman pendidikannya yang luas dan elektik, dintaranya belajar pada Imam Malik yang berpegang teguh pada al-Sunnah dan pada Imam Abu Hanifah yang memberikan tempat yang dominan pada *ra'yu*, membuat dia mampu membuat analisis yang menembus praktik dimasanya. Berdasarkan hal tersebut, ia kemudian menyusun teorinya sendiri yang tidak cenderung pada salah satu pihak. Bahkan dibelakang hari, teori hukumnya juga diadopsi oleh *mażhab* lain.

Pada dasarnya teori hukum al-Syafi'i muncul pada masa adanya pertentangan sengit antara dua teori, yaitu teori ahli *Hadist* (pengikut Imam Malik) dan ahli *Ra'y* (pengikut Imam Abu Hanifah). Dia memposisikan dirinya sebagai penentang ahli *Ra'y*, yang menempatkan akal terlalu jauh dalam memutuskan hukum. Tetapi ia juga mengkritik ahli *Hadist* yang dianggap berlebihan dalam menggunakan as-Sunnah. Ahli kalam, mutakalimun pun tidak terlepas dari kritiknya karena menolak Hadts sebagai dasar penetapan hukum.

Kritik al-Syafi'i terhadap ahli *Ra'y* terutama berkaitan dengan penggunaan *Istihsan*, yang dianggap sebagai cara memutuskan hukum berdasarkan atas kemauan sendiri dan tidak berdasar pada contoh yang sejajar. Artinya mereka tidak menggunakan al-Qur'an dan Sunnah dalam mengqiyaskan suatu hukum, tetapi menurut kesenangan individu. Penggunaan yang sedemikian itu sangat dilarang karena tidak didasarkan pada *khabar lazim*, yaitu al-Qur'an, as-Sunnah, *Ijma'*, dan *Qiyas*.[195] Lebih lanjut ia mengatakan, bahwa Tuhan

[193] Abdul al-Wahab al-Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqih*, (Dar al-Kuwaitiyah, 1968), hal. 17.

[194] Abdullah Musthafa al-Maraghi, *al-Fath al-Mubin fi Thabaqat al-Ushuliyin*, (Muh. Amin Ramj, 1974), jilid I, hal.15

[195] Hassan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Islamabad : Islamic Research Institute, 1988), hal..180.

tidak pernah memerintahkan manusia untuk menggunakan *istihsan*. Metode ini dianggap bertentangan dengan praktek Rasulullah SAW.

Sedangkan kritik al-Syafi'i terhadap ahli *Hadist*, terutama berkaitan dengan ketidak-konsistensinya dalam menerima dan menolak suatu *Hadist*. Mereka kurang memperhatikan kualitas *Hadist* (kriteria kesahihan) dan menolak *Hadist* Ahad kecuali yang sesuai dengan tradisi Madinah. Menurut al-Syafi'i, bahwa *Hadist* yang bisa diterima dan dipercaya adalah *hadist* yang benar-benar dari Nabi termasuk *hadist* Ahad. al-Syafi'i juga mengkritik ahli *Hadist* atas penolakannya tergadap dua *hadist* Nabi yang bertentangan tanpa memperhatikan kualitas masing-masing. Terhadap hal ini, dia menyatakan bahwa pada dasarnya sunnah Rasul tidak mungkin bertentangan satu sama lainnya. Langkah yang harus dilakukan adalah meneliti dan memilih *hadist* yang paling kuat diatara keduanya dengan jalan melihat sisi *nasikh-mansukh*, tingkat ke-*shahih*-an, dan kedekatannya dengan al-Qur'an. Dengan cara yang demikian itu, kita akan terhindar dari mengabaikan sunnah Rasul.

Lebih lanjut, al-Syafi'i juga mengkritik terhadap kaum mutakallimun berkenaan dengan penolakannya atas *Hadist* secara keseluruhan. Dalam pandangan *mutakallimun*, *hadist* secara keselurahan tidak bisa dijadikan sebagai dasar penetapan hukum karena periwayatannya kebanyakan oleh individu sehingga ada kemungkinan bahwa ia tidak datang dari Nabi. Berbeda dengan al-Qur'an yang periwayatannya dilakukan oleh sejumlah perowi sehingga tidak mungkin terjadi kesalahan. Terhadap pandangan tersebut, al-Syafi'i mengatakan, meskipun *hadist* diriwayatkan oleh perowi yang terbatas jumlahnya, namun jika perawi tersebut bisa dipercaya dan benar-benar *hadist* tersebut dari Nabi maka harus kita terima tanpa *reserve*, tetapi jika sebagian ada perowi yang tidak bisa dipercaya untuk menunjukkan bahwa *Hadist* tersebut dari Nabi maka harus kita tolak. Dengan demikian penolakan secara mutlak terhadap *Hadist* tidak dapat diterima sepenuhnya. Penggunaan terhadap *Hadist* nabi telah ditetapkan dalam al-

Qur'an dengan perintahnya untuk mentaati Rasulullah, yang tidak lain adalah melalui *Hadist*-nya.

al-Syafi'i mengatakan bahwa hukum Islam adalah hukum *Ilahi*, karena Allah memberikan semua petunjuk yang dibutuhkan oleh manusia. Karena itu akal manusia harus selalu mengikuti wahyu Allah. Peranan akal manusia dalam penetapan hukum yakni sebatas bila ada kaitannya dengan al-Qur'an, tidak boleh seseorang menetapkan hukum berdasarkal akal semata. Karena itu, penetapan hukum harus didarkan pada empat sumber pokok hukum Islam yang mencerminkan urutan kekuatannya, yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, ima', dan *Qiyas*.[196]

Teori hukum al-Syafi'i tersebut nampaknya menandai kemenangan aliran tradisionalis atas aliran rasionalis. Penekanan al-Syafi'i atas pemakaian wahyu selanjutnya menjadi doktrin yang dikembangkan lebih lanjut oleh ulama hukum sesudahnya, terutamam Hambali dan Dhahiri. Kedua *mażhab* ini sangat menekankan pada teks al-Qur'an dan *Hadist* dan sangat membatasi penggunaan rasioa karena dianggap tidak layak disejajarkan dengan teks.[197]

Mażhab Syafi'i merupakan salah satu *mażhab* fiqih *Ahlussunah*[198] yang termasyhur dalam Islam. Sehingga keberadaan *mażhab* ini tidaklah asing dikalangan masyarakat muslim dunia, termasuk masyarakat muslim di Indonesia. Penyebarluasan *Mażhab* fiqih yang dicetuskan oleh Muhammad bin Idris asy- Syafi'i [199] atau yang lebih dikenal

[196] Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* (London: Oxford University Press), hal.64.

[197] Keith Crim, *The Perenial Dictionary of Word Religion*, (San Fransisco :Hepeper & Row),1989, hal. 332.

[198] Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam,* (Jakarta : PT Ichtiar Baru van Hoeve), 2000, jilid I, hal.341. Madhab Ahlussunah terdiri atas empat madhab yang terpopuler diantaranya adalah Mazhab Hanafi, Madhab Maliki, Madhab Syafi'i dan Madhab Hambali.

[199] Imam Asy-Syafi'i nama lengkapnya Muhammad bin Idris al-Abbas bin Utman bin Syafi'i bin al-Saib bin 'Abid bin Yazid bin Hashim bin al-Mutholib bin Abdi Manaf . Ia dilahirkan di Gazza Palestina pada tahun 150H/767 M, bersamaan dengan tahun wafatnya Imam Abu Hanifah. Sedangkan meninggalnya di Mesir pada tahun 204 H/819 M. Ia keturunan Quraisy dan nasabnya bertemu dengan Rasulullah SAW pada kakeknya, Abdi Manaf. Karena itu ia menganggap dirinya kerabat Rasulullah SAW. Sedangkan Ibunya bernama Fatimah binti Abdullah bin al-Hasan bin Husein bin Abi Thalib. Maka dari garis keturunan ibunya, beliau adalag cicit Ali bin Abi Thalib. Lihat

dengan Imam Asy-Syafi'i ini berawal dari karya besarnya dibidang *ushul* fiqih yaitu *ar-Risalah* dan kitab fiqihnya *al-Umm*. Pokok pikiran dan prinsip dasar *Mażhab* Syafi'i kemudian disebarluaskan dan dikembangkan oleh ketiga muridnya.[200] *Mażhab* ini kebanyakan di anut para penduduk Mesir bawah, Arab Saudi bagian Barat, Suri'ah, Malaysia, Brunei, Pantai Koromandel, Malabar, Hadramaut dan Bahraian.[201] Dengan demikian penyebaran madhzab Asy-Syafi'i dominan di Afrika Timur, dan sebagian Jazirah Arab dan Asia Tenggara.

Meskipun corak pemikiran *mażhab* Asy-Syafi'i berbeda dengan corak pemikiran *mażhab* sebelumnya yaitu *mażhab* Imam Abu Hanifah dan Imam Malik yang bersifat rasional-realis, namun karena memiliki keunggulan sebagai ulama fiqih, *ushul* fiqih dan *hadist* pada zamannya sehingga membuat *mażhab* Asy-Syafi'i memperoleh banyak pengikut, dan kealimannya diakui oleh berbagai ulama yang hidup sezaman dengannya. *Mażhab* Syafi'i lebih dikenal sebagai *mażhab* yang paling konservatif diantara *mażhab-mażhab* fiqih sunni lainnya.

Dari *mażhab* Syafi'i inilah berbagai ilmu keislaman telah bersemi berkat dorongan metodologi hukum Islam yang dikembangkan para pendudukungnya. Karena metodologinya yang sistematis dan tingginya tingkat ketelitian yang dituntut oleh *mażhab* Syafi'i, maka banyak sekali ulama dan penguasa di dunia Islam yang menjadi pendukung setia *mażhab* ini. Diantara mereka bahkan ada pula yang menjadi pakar terhadap keseluruhan *mażhab-mażhab* Sunni dibidang mereka masing-masing. Saat ini, *Mażhab* Syafi'i diperkirakan diikuti oleh 28 % ummat Islam sedunia, dan merupakan *Mażhab* terbesar kedua dalam hal jumlah pengikut setelah *Mażhab* Hanafi.[202]

Ensiklopedi Islam, jilid IV, hal. 327.

[200] Murid-murid utama Imam as-Syafi;i di Mesir diantara adalah : Yusuf bin Yahya al-Buwaiti (w.231 H/846 M), Abi Ibrahim Ismail bin Yahya al-Muzani (w.264 H/878 M), dan ar-Rabi bin Sulaiman al-Marawi (w. 270 H). Ibid, hal. 342, lihat pula jilid V, hal.1683.

[201] id.wikipedia.org/wiki/madhab-syafi'i, lihat juga Ihsan Yilmaz, Muslim laws, politics and society in modern nation states ; dinamic legal pluralisms in England, Turkey, and Pakistan, (Ashgate Publishing:2005), ISBN 0-7546-4389-1.

[202] *id.wikipedia.org/wiki/madhab-syafi'i*, lihat: Ibnu Abd al-Salam Kabbani, Syekh

Corak dan karakteristik *mażhab* Asy-Syafi'i yang terkenal dengan istilah *idealis-tradisional* inilah yang menjadikan problem ditengah arus globalisasi sekarang ini. Menurut Jalal Amin seorang ahli ekonomi dan sosiolog, *bahwa* globalisasi (*'aulamah*) merupakan penyempitan jarak secara cepat antara masyarakat manusia, baik yang berkiatan dengan perpindahan barang, orang, modal, informasi, pemikiran, maupun nilai-nilai.[203] Scholte memaknai globalisasi dengan *internasionalisasi, liberalisasi, universalisasi, westernisasi*, dan hubungan *transplanetari dan suprateritorialitas*. Dalam perkembangannya, arus globalisasi yang keras juga mempengaruhi dan mewarnai aplikasi *mażhab* fiqih Syafi'i yang ada di dunia pesantren.

E. Pondok Pesantren

Istilah *pondok*, sebenarnya berasal dari kata dalam bahasa Arab, yaitu *funduk*, yang berarti rumah penginapan, ruang tidur, asrama, atau wisma sederhana. Dalam konteks keindonesiaan, kata pondok seringkali dipahami sebagai tempat penampungan sederhana bagi para pelajar atau santri yang jauh dari tempat asalnya.[204] *Pondok* menurut pendapat Sugarda Poerbawakatja, adalah suatu tempat pemondokan bagi pemuda-pemudi yang mengikuti pelajaran-pelajaran agama Islam.[205] Inti dan realitas pondok tersebut adalah kesederhanaan dan tempat tinggal sementara bagi para penuntut ilmu.

Adapun istilah pesantren, berasal dari kata *santri*. Ada yang mengatakan bahwa sumber kata *santri* berasal dari bahasa Tamil atau India yaitu *shastri*, yang berarti guru mengaji atau orang yang memahami (sarjana) buku-buku dalam agama Hindu. Ada pula yang mengatakan bahwa *pesantren* itu berasal dari turunan kata *shastra* yang berarti

Muhammad Hisham , Hadad, Gibril Fouad, *The Belief of The Poeple of Truth*, (ISCA:1999), ISBN 1-930409-02-8

[203] Fathi Yakan, *Globalisasi*, (Surabaya : Pustaka Progresif), 1993, hal. 3

[204] Zamaksyari Dofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3S, 2011), hal. 18. Lihat dalam Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren: Pendidikan Alternatif Masa Depan*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), cet. II, hal. 70, dan Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1986), hal. 98-99.

[205] Soegarda Poerbakawatja, *Ensiklopedi Pendidikan*, (Jakarta: Gunung Agung, 1982), Cet. III, hal. 287.

buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.[206] Ada juga yang mengatakan bahwa istilah *pesantren* itu berasal dari bahasa Sansekerta, yaitu *sant* dan *tra*. *Sant* berarti manusia baik, sementara *tra* berarti suka menolong, sehingga dari kedua kata tersebut terbentuklah suatu pengertian yaitu tempat pendidikan manusia yang baik-baik.[207]

Ensiklopedi Islam memberi gambaran bahwa pesantren itu berasal dari bahasa Tamil yang artinya 'guru ngaji', atau berasal dari bahasa India "*shastri*" dan kata "*shatra*" yang berarti buku-buku suci, kitab-kitab agama atau ilmu tentang pengetahuan.[208] Menurut Nurcholish Madjid, ada dua pendapat yang bisa dipakai sebagai acuan untuk melihat asal-usul perkataan santri. *Pertama* pendapat yang mengatakan bahwa kata santri berasal dari kata "sastri' (Sansekerta) yang artinya melek huruf. Dapat dikatakan bahwa kaum santri adalah kaum yang melek huruf, oleh karena pengetahuan mereka tentang agama melalui kitab-kitab. Atau paling tidak seorang santri dapat membaca al-Qur'an. Pendapat *kedua*, kata "santri berasal dari Bahasa Jawa "*Cantrik*", artinya seorang yang mengabdi kepada guru. *Cantrik* selalu mengikuti kemana saja gurunya menetap, dengan tujuan dapat belajar darinya mengenai satu keahlian. Pola hubungan guru - cantrik melalui proses evolusi berubah menjadi guru-santri. Kata guru lebih dikhususkan lagi menjadi kiyai yang berarti lebih memiliki makna sakral, keramat, sakti. Pada perkembangan selanjutnya dikenal istilah kyai - santri.[209]

Sementara dari arti terminologinya, pesantren itu dimaknai sebagai lembaga pendidikan Islam dengan sistem asrama atau pondok, dimana kyai sebagai figur sentralnya, masjid sebagai pusat kegiatan yang menjiwainya, dan

---

[206] Zamaksyari Dofier, *Tradisi*..., hal. 18.

[207] Abu Hamid, *Sistem Pendidikan Madrasah dan Pesantren di Sulawesi Selatan, dalam Agama dan Perubahan Sosial*, (ed.) Taufik Abdullah, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hal. 328.

[208] Hasan Shadily, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), hal.: 99

[209] Nurcholish Madjid, (ed), *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta : Paramadina) 1997, hal.: 19 - 20

pengajaran agama Islam di bawah bimbingan kyai yang diikuti oleh santri sebagai kegiatan utamanya.[210] Sejalan dengan itu, M. Arifin mendefinisikan pesantren sebagai suatu lembaga pendidikan agama Islam yang tumbuh dan diakui oleh masyarakat sekitar.[211]

Berbeda dengan Mastuhu, ia mengartikan pesantren sebagai sebuah lembaga pendidikan Islam tradisional untuk mempelajari, memahami, menghayati, dan sekaligus mengamalkan ajaran agama Islam dengan menekankan pentingnya moral keagamaan sebagai pedoman perilaku sehari-hari.[212] Abdurrahman Mas'ud mengartikan pesantren sebagai tempat di mana para santri mencurahkan sebagian besar waktunya untuk tinggal dan memperoleh pengetahuan. Bagi Abdurrahman Wahid, pesantren itu adalah *a place where santri (student) live*.[213]

Berbedanya pengertian istilah *pesantren* di atas, disebabkan berbedanya kepentingan dan sudat pandang yang mereka gunakan. Namun, jika ditarik sebuah kesimpulan, maka pesantren dimaknai sebagai lembaga pendidikan sederhana yang mengajarkan sekaligus menginternalisasikan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari agar anak didiknya (santri) menjadi orang yang baik-baik sesuai standar agama dan diterima oleh masyarakat luas. Dari pengertian pondok dan pesantren tersebut, dapat dirumuskan bahwa yang dimaksudkan dengan pondok pesantren adalah lembaga pendidikan Islam yang mengajarkan dan menginternalisasikan ajaran Islam kepada santri-santrinya dalam lingkungan pondok-pondok sederhana agar mereka memiliki kemampuan agama dan berakhlak mulia yang bisa diterima kehadirannya oleh masyarakat.

---

[210] Amir Hamzah Wiryosukarto, et.al., *Biografi KH. Imam Zarkasih dari Gontor Merintis Pesantren Modern*, (Ponorogo: Gontor Press, 1996), hal. 51.

[211] M. Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan Islam dan Umum*, (Jakarta: Bumi Aksara,1991), hal.: 240

[212] Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1988), hal. 6.

[213] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi; Esai-esai Pesantren*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), cet. ke-1, hal.17.

Secara *definitive*, kiranya sulit untuk memberikan batasan yang tegas tentang pondok pesantren, melainkan terkandung fleksibilitas pengertian yang memenuhi ciri-ciri yang memberikan pengertian pondok pesantren. Jadi pondok pesantren belum ada pengertian yang lebih konkrit, karena masih meliputi beberapa unsur untuk dapat mengartikan pondok pesantren secara komprehensif. Bahkan seiring dengan perkembangan dan arus dinamika zaman, definisi serta persepsi terhadap pesantren menjadi berubah pula, jika awalnya pesantren diberi makna dan pengertian sebagai lembaga pendidikan tradisional, tetapi sekarang pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional tidak lagi selamanya benar.

Dalam segi terminologis, hakekat pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tampaknya sulit dideskripsikan secara verbal dengan rumusan yang dapat berlaku untuk seluruh pesantren. Hal itu disebabkan karena tidak ada keseragaman sistem dalam penyelenggaraan pendidikan dan pengajarannya.

Dari beberapa definisi di atas dapat diketahui bahwa di antara pesantren dan pondok pesantren terdapat kesamaan, yaitu sebagai lembaga pendidikan Islam yang di dalamnya diajarkan ilmu-ilmu keagamaan dengan metode *bandongan* atau *sorogan*[214]. Pada perkembangannya lembaga ini dilengkapi dengan lembaga pendidikan formal, sejak tingkat dasar hingga perguruan tinggi.

1. Tujuan Pesantren

Pesantren adalah model pendidikan berasrama di Indonesia. Pesantren bertujuan untuk memperdalam pengetahuan agama Islam, khususnya melalui studi bahasa

[214] Metode bandongan adalah metode pengajaran yang melibatkan sekelompok murid yang mendengarkan seorang guru yang membaca, menerjemahkan, menerangkan, dan seringkali mengulas kitab salaf dalam bahasa Arab. Setiap murid memperhatikan kitabnya sendiri dan membuat catatan-catatan (baik arti maupun keterangan) tentang kata-kata atau buah pikiran yang sulit. Sedangkan metode sorogan adalah metode pengajaran dengan proses santri men-sorog-kan (mengajukan) sebuah kitab kepada kyai untuk dibaca di hadapan kyai itu. Jika ada kesalahan, maka kesalahan itu langsung dikoreksi oleh kyai. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi*, hal.28 – 29)

arab, tradisi penafsiran, *hadist* Nabi, hukum, dan logika.[215] Namun secara mendasar, tujuan dari pesantren adalah untuk membangun dan mengembangkan kepribadian muslim yang taat kepada Allah SWT dalam kondisi beriman dan bertakwa. Ketaatan ini, selanjutnya akan memancarkan kewajiban moral untuk menyebarkan ajaran dan *spirit* Islam di antara manusia.[216]

Dalam perspektif lain, M. Arifin membagi tujuan pesantren itu menjadi dua hal, yaitu tujuan umum dan tujuan khusus. Tujuan umum pesantren adalah membimbing anak didik/santri untuk menjadi manusia berkepribadian Islam yang sanggup dengan ilmu agamanya menjadi mubaligh Islam dalam masyarakat sekitar melalui ilmu dan amalnya. Sedangkan tujuan khususnya adalah mempersiapkan para santri untuk menjadi orang alim dalam ilmu agama yang diajarkan kyai yang bersangkutan serta mengamalkannya dalam masyarakat.[217]

Tujuan pendidikan pesantren di atas dianggap representatif karena ada dua pengertian yang tercermin dalam rumusannya. *Pertama*, tujuan umum pendidikan pesantren mengandung arti bahwasanya pondok pesantren adalah lembaga pendidikan yang konsisten dalam mengemban tanggung jawab untuk membina kehidupan beragama masyarakat secara luas. Hal ini dimanifestasikan antara lain dalam bentuk pendelegasian tugas dari seorang kyai atau ustadz kepada santri senior untuk mengajar para santri yunior serta adanya program latihan *khitobah* (pidato), seperti yang berlaku di beberapa pesantren. Tentunya, kedua hal tersebut (pendelegasian tugas mengajar dan latihan pidato) merupakan kesempatan bagi para santri untuk berlatih menyampaikan ilmunya kepada orang lain, sehingga setelah keluar dari pesantren santri tersebut dapat

---

[215] Lihat Ronald Lukens-Bull, Teaching Morality: Javanese Islamic Education in a Globalizing Era, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, Vol. 3, 2000, hal. 48

[216] Ismail SM dkk (ed), *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 55.

[217] M. Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan Islam dan Umum*, (Jakarta: Bina Aksara, 1995), cet. ke-3, hal. 248.

melakukan *amar ma'ruf nahi munkar* di tengah masyarakat sekitarnya.[218]

Kedua, dengan rumusan tersebut dapat dipahami bahwa pendidikan pesantren dilandasi oleh tujuan yang ideal tanpa mengabaikan realita. Rumusan tujuan umum di atas merupakan kerangka acuan yang ideal bagi pendidikan pesantren. Padahal, pada kenyataannya hanya sedikit sekali alumni pesantren yang berhasil menjadi ulama. Kebanyakan santri keluar dari pesantren gagal menjadi ulama.

Menurut Zamakhsyari Dhafier, tujuan utama pesantren adalah mendidik calon-calon ulama.[219] Rumusan tersebut mengandung konotasi bahwa setelah menjalani pendidikan di pesantren para santri diharapkan mau dan mampu menyebarluaskan ilmu yang telah dikuasainya kepada masyarakat. Para alumni pesantren dibina untuk dapat mengemban tanggung jawab sosial, yaitu mendidik masyarakat di sekitarnya. Namun, hal itu tampak tidak seluruhnya tepat. Pada kenyataannya tidak semua alumni pesantren berhasil menjadi ulama. Kebanyakan mereka menjadi anggota masyarakat biasa setelah keluar dari pesantren.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diintisarikan bahwa tujuan[220] pendidikan pesantren adalah untuk memperdalam pengetahuan agama Islam, membangun dan mengembangkan kepribadian muslim agar selalu taat dalam beriman dan bertakwa kepada Allah SWT di setiap kondisi, dan melaksanakan dakwah Islamiyah.

2. Pesantren di Indonesia

Pesantren merupakan pendidikan Islam tertua di Indonesia yang telah berfungsi sebagai salah satu benteng pertahanan umat Islam, pusat dakwah dan pusat pengembangan masyarakat muslim di Indonesia. Di luar

[218] Lihat Q.S. Ali Imran : 104 dan 110: Q.S Al Taubah : 122

[219] Zamakhsyari Dhafier, *Tradisi*....hal. 50

[220] Tujuan yang ingin dicapai dalam penyelenggaraan pendidikan di suatu pesantren sangat ditentukan oleh figur kyai sebagai pemimpinnya. Oleh sebab itu, wajar sekali jika tujuan pendidikan pesantren bervariasi rumusannya, sehingga tidak ada tujuan yang ditentukan secara seragam dan pasti

pulau Jawa lembaga pendidikan ini disebut dengan nama surau di Sumatera Barat, dayah di Aceh dan pondok (Jawa). [221]

Dalam kontek historis, keberadaan pesantren di Indonesia dapat di lacak jauh ke belakang, yaitu pada masa-masa awal datangnya Islam di bumi Nusantara ini, dan tidak diragukan lagi bahwa pesantren intens terlibat dalam proses islamisasi tersebut. Oleh karena itu, dalam prespektif historis, lahirnya pesantren bukan sekedar untuk memenuhi kebutuhan akan pentingnya pendidikan, tetapi juga untuk penyiaran agama Islam.

Studi yang dilakukan oleh para sarjana kadang-kadang belum menemukan titik temu yang dapat dipakai sebagai sumber informasi yang benar-benar dipercaya mengenai perjalanan kehidupan pesantren. Seperti dikemukakan oleh Geertz sebagaimana dikutip oleh Zamakhsyari Dhofier, bahwa:

> "Islam masuk ke Indonesia secara sistematis baru pada abad ke-14, berpapasan dengan suatu kebudayaan besar yang telah menciptakan suatu sistern politik, nilai-nilai estetika, dan kehidupan sosial keagamaan ayang sangat maju, yang dukembangkan oleh kerajaan Hindu-Budha di Jawa yang telah sanggup menanamkan akar yang sangat kuat dalam kehidupan masyarakat Indonesia"[222]

Sementara, Wahjoetomo mengatakan, model pesantren di pulau jawa mulai berdiri dan berkembang bersamaan dengan zaman walisongo.[223] Pendapat ini cukup beralasan karena keberadaan pesantren di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari sejarah dan pengaruh Walisongo abad 15-16 di Jawa.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam yang unik Indonesia. Lembaga pendidikan ini telah berkembang khususnya di Jawa selama berabad-abad. Maulana Malik Ibrahim (meninggal 1419 di Gresik Jawa Timur), *spiritual father* Walisongo, dalam masyarakat santri Jawa biasanya dipandang sebagai gurunya-guru tradisi pesantren di tanah

---

[221] Hasan Shadily, *Ensiklopedi,* hal. 4

[222] Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren*: hal: 6

[223] Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi,* hal. 70

Jawa.[224] Ini karena Syekh Maulana Malik Ibrahim yang wafat pada 12 Rabi'ul Awal 822 H bertepatan dengan 8 April 1419 M dan dikenal sebagai Sunan Gresik adalah orang yang pertama dari sembilan wali yang terkenal dalam penyebaran Islam di Jawa.[225]

Meskipun begitu, tokoh yang dianggap berhasil mendirikan dan mengembangkan pondok pesantren dalam arti yang sesungguhnya adalah Raden Rahmat (Sunan Ampel) yang kemudian dikenal dengan pesantren Kembang Kuning Surabaya. Misi keagamaan dan pendidikan Sunan Ampel mencapai sukses, sehingga beliau dikenal oleh masyarakat Majapahit. Kemudian bermunculan pesantren-pesantren baru yang didirikan oleh para santri dan putra beliau. Misalnya oleh Syaikh Syarif Hidayatullah (sunan Gunung Jati).[226]

Terlepas dari berbagai perbedaan pandangan tentang asal muasal pesantren, Walisongo dipandang sebagai pemrakarsa berdirinya pesantren di Indonesia, dalam menyebarkan Islam dan mendirikan *Ribath* dan *Halaqah-halaqah* sebagai sarana pendidikan untuk mengajarkan agama Islam. Walisongo adalah pelopor dan pemimpin dakwah Islam yang berhasil merekrut murid untuk kemudian menjalankan dakwah di setiap penjuru negeri.[227]

Maka, proses terbentuknya pesantren dapat dipastikan sebagai upaya untuk melembagakan kegiatan agama, agar memiliki posisi dan peran yang berarti dalam menangani dan menanggulangi berbagai permasalahan kehidupan masyarakat. Oleh karena itu, apa yang dilakukan oleh para pemula penyebar agama Islam yang dilaksanakan melalui kegiatan non formal dengan tatap muka yang kurang terjadwal berubah secara berangsur-angsur menjadi

[224] Qodri Abdillah Azizy, *Dinamika Pesantren dan Madrasah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 3.

[225] Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia: Lintasan Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), hal.: 26.

[226] Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokrasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2002), hal. 9

[227] Marwan Saridjo, dkk, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, (Jakarta : Dharma Bhakti, 1979), hal. 19 - 21

kegiatan yang terorganisasi, terlembaga dalam wujud yayasan-yayasan pendidikan pesantren, dari pesantren dengan sistem pendidikannya yang masih sangat sederhana hingga pesantren yang telah menerapkan sistem pendidikan sebagaimana lembaga pendidikan sekolah atau lebih dikenal dengan sebutan sekolah berasrama (*Islamic Boarding School).*

Persoalan asal usul pesantren secara historis lebih tepat jika dipandang sebagai akibat akulturasi dua tradisi besar Islam dan Hindu-Budha yang saling berinteraksi dan saling memperngaruhi satu sama lain dari pada menerima warisan tradisi yang memposisikan tradisi Islam sebagai tradisi yang pasif. Artinya, pandangan hidup dan pemikiran keagamaan kalangan pesantren tidak begitu saja mewarisi *taken for granted* kebudayaan Hindu-Budha.

1) Pesantren masa Walisongo

Dalam menentukan kapan pertama kalinya pesantren berdiri di Indonesia, terlebih dahulu perlu melacak kapan pertama kalinya Islam masuk ke nusantara. Terdapat berbagai pendapat mengenai kapan masuknya Islam di Indonesia, ada yang berpendapat semenjak abad ketujuh, namun ada juga yang berpendapat semenjak abad kesebelas. Terlepas dari perdebatan seputar kapan masuknya Islam di Indonesia, namun terjadinya kontak yang lebih intens antara budaya Hindu-Budha dan Islam dimulai sekitar abad ketiga belas ketika terjadi kontak perdagangan antara kerajaan Hindu jawa dengan Kerajaan Islam di Timur Tengah dan India.[228]

Penyebaran Islam di Indonesia khususnya di Jawa tidak terlepas dari peran walisongo yang dengan gigih memperjuangkan dan menyebarkan nilai-nilai Islam. Berdirinya Pesantren pada mulanya diprakarsai oleh Walisongo yang diprakarsai oleh Sheikh Maulana Malik Ibrahim yang berasal dari Gujarat India. Para Wali Songo tidak begitu kesulitan untuk mendirikan Pesantren karena sudah ada sebelumnya Instiusi Pendidikan Hindu-Budha dengan

[228] Faiqah, *Nyai, Agen Perubahan di Pesantren* (Jakarta : Kucica, 2003), hal. 146-147.

sistem biara dan Asrama sebagai tempat belajar mengajar bagi para bikshu dan pendeta di Indonesia.[229]

Pada masa Islam perkembangan Islam, biara dan asrama tersebut tidak berubah bentuk akan tetapi isinya berubah dari ajaran Hindu dan Budha diganti dengan ajaran Islam, yang kemudian dijadikan dasar peletak berdirinya pesantren. Sunan Bonang mendirikan pesantren di Tuban, Sunan Ampel mendirikan pesantren di Ampel Surabaya dan Sunan Giri mendirikan pesantren di Sidomukti yang kemudian tempat ini lebih dikenal dengan sebutan Giri Kedaton.[230]

Keberadaan Wali Songo yang juga pelopor berdirinya pesantren dalam perkembangan Islam di Jawa sangatlah penting. Wali Songo melakukan satu proses yang tak berujung, gradual dan berhasil menciptakan satu tatanan masyarakat santri yang saling damai dan berdampingan. Satu pendekatan yang sangat berkesesuaian dengan filsafat hidup masyarakat Jawa yang menekankan stabilitas, keamanan dan harmoni.

Pendekatan Wali Songo, yang kemudian melahirkan pesantren dengan segala tradisinya, perilaku dan pola hidup saleh dengan mencontoh dan mengikuti para pendahulu yang terbaik, mengarifi budaya dan tradisi lokal merupakan ciri utama masyarakat pesantren. Watak inilah yang dinyatakan sebagai faktor dominan bagi penyebaran Islam di Indonesia.[231]

Pesantren pada masa Wali Songo, digunakan sebagai tempat untuk menimba ilmu sekaligus untuk menempa para santri agar dapat menyebarluaskan ajaran agama Islam, mendidik kader-kader pendakwah guna disebarkan ke seluruh Nusantara. Hasilnya bisa dilihat Islam menjadi agama mayoritas di Indonesia yang jumlah pengikutnya terbanyak di dunia. Setelah itu muncul pula pesantren-pesantren lain yang mengajarkan ilmu agama diberbagai bidang berdasarkan kitab-kitab *salaf*.

---

[229] Kafrawi, *Pembaharuan Studi Pendidikan Pondok Pesantren Sebagai Usaha Pembentukan Prestasi Kerja dan Pembinaan Kesatuan Bangsa* (Jakarta : Cemara Indah, 2004), hal. 17.

[230] Kafrawi, *Pembaharuan Studi*, hal. 17

[231] Fahry Ali dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru, Rekontruksi Pemikiran Indonesia Masa Orde baru* (Bandung : Mizan, 1990), hal. 31.

2) Pesantren di Masa Kolonial

Setelah periodesasi perkembangan pesantren yang cukup maju pada masa Wali Songo, masa-masa suramnya mulai terlihat ketika Belanda menjajah Indonesia. Pada periode penjajahan ini, pesantren selalu berhadapan dengan kolonialis Belanda yang sangat membatasi ruang geraknya.

Pada zaman penjajahan Belanda, dengan berbagai cara Penjajah berusaha untuk mendiskreditkan pendidikan Islam yang dikelola oleh pribumi termasuk didalamnya Pesantren. Sebab pemerintah colonial mendirikan lembaga pendidikan dengan sistem yang berlaku di barat pada waktu itu, namun hal ini hanya diperuntukkan bagi golongan elit dari masyarakat Indonesia. Jadi ketika itu ada dua alternatif pendidikan bagi bangsa Indonesia.

Sejak perjanjian Giyanti, pendidikan dan perkembangan pesantren dibatasi oleh Belanda. Belanda bahkan menetapkan resolusi pada tahun 1825 yang membatasi jumlah jamaah haji. Selain itu, Belanda membatasi kontak atau hubungan orang Islam Indonesia dengan negara-negara Islam lainnya.

Sebagian besar sekolah colonial diarahkan pada pembentukan masyarakat elit yang akan digunakan untuk mempertahankan supremasii politik dan ekonomi bagi Pemerintah Belanda. Dengan didirikannya lembaga pendidikan atau sekolah yang diperuntukkan bagi sebagian Banga Indonesia tersebut terutama bagi golongan priyayi dan pejabat oleh pemerintah kolonial, maka semenjak itulah terjadi persaingan antara lembaga pendidikan pesantren dengan lembaga pendidikan pemerintah.[232]

Meskipun harus bersaing dengan sekolah-sekolah yang diselenggarakan pemerintah Belanda, pesantren terus berkembang jumlahnya. Persaingan yang terjadi bukan hanya dari segi ideologis dan cita-cita pendidikan saja, melainkan juga muncul dalam bentuk perlawanan politis dan bahkan secara fisik. [233]

---

[232] Selo Soemarjan, Perubahan Sosial di Yogyakarta, Gajahmada Pers, Yogyakarta, hal. 278.

[233] Menurut Clifford Geertz, antara tahun 1820-1880, telah terjadi pemberontakan dari kaum santri di Indonesia, yaitu: Pemberontakan kaum Padri di Sumatra dipimpin oleh

Menghadapi kenyataan demikian menyebabkan pemerintah Belanda diakhir abad ke-19 mencurigai eksistensi pesantren, yang mereka anggap sebagai sumber perlawanan terhadap pemerintah Belanda. Pada tahun 1882 Belanda mendirikan *Priesterreden* (pengadilan agama) yang salah satu tugasnya mengawasi pendidikan di pesantren. Kemudian dikeluarkan Ordonansi (undang-undang) tahun 1905 mengenai pengawasan terhadap peguruan yang hanya mengajarkan agama (pesantren), dan guru-guu yang mengajar harus mendapatkan izin pemerintah setempat.[234]

Melalui kebijakan tersebut, pihak Belanda ingin membunuh madrasah dan sekolah yang tidak memiliki izin. Selain itu, kebijakan formal Belanda tersebut juga bertujuan melarang pengajaran kitab-kitab Islam yang menurut mereka berpotensi memunculkan gerakan *subversi* atau perlawanan di kalangan santri dan kaum muslim pada umumnya. Setidaknya, tercatat empat kali pihak Belanda mengeluarkan peraturan yang bertujuan membelenggu perkembangan pesantren di Indonesia, yaitu pada tahun 1882, 1905, 1925, dan 1932.[235]

Seiring dengan perkembangan sekolah-sekolah Barat modern yang mulai menjamah sebagian masyarakat Indonesia, pesantren pun tampaknya mengalami perkembangan yang bersifat kualitatif, meskipun ruangeraknya senantiasa diawasi dan dibatasi. Ide-ide pembaharuan dalam Islam, termasuk pembaharuan dalam pendidikan mulai masuk ke Indonesia, dan mulai merasuk ke dunia pesantren serta dunia pendidikan Islam lainnya.

Pembaharuan ini menyebabkan sistem modern klasikal mulai masuk ke pesantren, yang sebelumnya masih belum dikenal. Metode halaqah berubah menjadi sistem klasikal,

---

Imam Bonjol; Pemberontakan Diponegoro di Jawa; Pemberontakan Banten akibat tanam paksa yang dilakukan Belanda; Pemberontakan di Aceh yg dipimpin antara lain oleh Teuku Umar dan Teuku Cik Ditiro.

[234] Amir Hamzah, Pembaharuan Pendidikan dan Pengajaran Islam, Mulia Offset, Jakarta, 1989, hal. 47.

[235] Lebih lengkap lihat Mujamil Qomar, Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi, (Jakarta: Erlangga, 2005), hal. 24.

dengan mulai menggunakan kursi, meja dan mengajarkan pelajaran umum. Sementara itu beberapa pesantren mulai memperkenalkan sistem madrasah sebagaimana yang diterapkan pada sekolah umum.

Setelah penjajahan Belanda berakhir, Indonesia dijajah kembali oleh Jepang. Pada masa penjajahan Jepang ini, pesantren masih saja berhadapan dengan kebijakan *Saikere* yang dikeluarkan pemerintah Jepang. Melalui kebijakan tersebut, setiap orang bumiputra diharuskan membungkuk 90 derajat ke arah Tokyo setiap pagi jam 07.00 untuk menghormati atau memuja Kaisar Jepang, Tenno Haika, yang diyakini sebagai keturunan Dewa Amaterasu. Disinilah peran *karismatik* K.H Hasyim Asy'ari terbukti ampuh. K.H Hasyim Asy'ari sangat menentang dan menolak ritual yang diatur oleh pemerintah Jepang itu sehingga ia ditangkap dan dipenjara selama 8 bulan. Di luar dugaan pihak Jepang, penangkapan dan pemenjaraan kyai tersebut justru melahirkan aksi perlawanan di kalangan santri. Terjadilah demonstrasi besar-besaran yang melibatkan ribuan kaum santri untuk menuntut pembebasan K.H Hasyim Asy'ari dan menolak kebijakan *Saikere*.[236]

Sejak itulah pihak Jepang tidak pernah mengusik dunia pesantren, walau kekejamannya terhadap kaum bumiputra lebih menyakitkan dibandingkan penjajahan Belanda. Menjelang kemerdekaan, kaum santri telah dilibatkan di dalam penyusunan undang-undang dan anggaran dasar Republik Indonesia, yang diantaranya melahirkan piagam Jakarta. Namun, oleh golongan nasionalis sekuler, piagam Jakarta tersebut dihilangkan sehingga kandas impian kaum santri untuk mendirikan negara Islam Indonesia.

3) Pesantren di Masa Kemerdekaan

Pada masa awal kemerdekaan, kaum santri kembali berjuang untuk mempertahankan kemerdekaan Indonesia. KH. Hasyim Asy'ari mengeluarkan fatwa wajib hukumnya mempertahankan kemerdekaan. Fatwa tersebut disambut positif oleh umat Islam sehingga membuat *arek-arek* Surabaya

[236] Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi*..., hal. 13.

yang dikomandoi Bung Tomo dengan semboyan "*Allahhu Akbar*! *Merdeka atau Mati*" tidak gentar menghadapi penjajah dengan persenjataan lengkapnya. Diperkirakan 10.000 orang tewas pada waktu itu, dan hasilnya, Inggris gagal menduduki Surabaya.

Pada sisi lain, muncul pula kekuatan massal Islam dalam bentuk organisasi ekonomi dan kemasyarakatan, seperti Serikat Dagang Islam, Persyarikatan Muhammadiyah, dan Nahdhatul Ulama. Lantaran itu, isu-isu strategis tergalang sangat cepat di kalangan umat Islam karena dikuatkan oleh fatwa-fatwa ulama yang mewajibkan umat Islam berjihad melawan penjajah.

Setelah perang usai dan Indonesia dinyatakan merdeka, pondok pesantren kembali mendapatkan ujian, karena pemerintahan Soekarno yang dinilai *sekuler* itu telah melakukan penyeragaman atau pemusatan pendidikan nasional. Akibatnya pengaruh pesantren mulai menurun kembali, jumlah pesantren berkurang, hanya pesantren besarlah yang mampu bertahan.[237] Hal ini dikarenakan pemerintah mengembangkan sekolah umum sebanyak-banyaknya. Berbeda pada masa Belanda yang terkhusus untuk kalangan tertentu saja, dan di samping itu jabatan-jabatan dalam administrasi modern hanya terbuka luas bagi orang-orang yang bersekolah di sekolah tersebut.

Pada masa Orde Baru, bersamaan dengan dinamika politik umat Islam dan negara, Golongan Karya (Golkar) sebagai kontestan Pemilu selalu membutuhkan dukungan dari pesantren. Atas kebutuhan itulah pemerintah yang dikuasai Golkar menaruh sedikit perhatian pada dunia pesantren.

4) Pesantren Pasca Kemerdekaan

Pesantren sejak masa kebangkitan nasional hingga masa perjuangan kemerdekaan, senantiasa tampil dan berpartisipasi aktif, dan setelah Indonesia mencapai kemerdekaannya pun pesantren masih mendapatkan tempat di hati masyarakat

---

[237] Mujamil Qomar, *Pesantren dari Transformasi*...,hal. 13-14

Indonesia. Ki Hajar Dewantoro yang dikenal sebagai tokoh pendidikan nasional dan sekaligus Menteri Pendidikan Pengajaran dan Kebudayaan RI yang pertama menyatakan bahwa pondok pesantren merupakan dasar pendidikan nasional, karena sesuai dan selaras dengan jiwa dan kepribadian bangsa Indonesia.[238]

Sejak awal kehadirannya, pesantren dengan sifatnya yang lentur ternyata mampu menyesuaikan diri dengan masyarakat serta memenuhi tuntutan masyarakat. Begitu juga pada masa kemerdekaan dan pembangunan, pesantren mampu menampilkan dirinya berperan aktif mengisi kemerdekaan dan pembangunan, terutama dalam rangka pengembangan sumber daya manusia yang berkualitas.

Meskipun demikian, pesantren juga tidak luput dari berbagai kritik terhadap kelemahan sistem pendidikannya, dengan manajemen tradisional. Tetapi beberapa pesantren dapat segera mengidentifikasi persoalan ini dan melakukan berbagai inovasi untuk pengembangan pesantren. Di samping pengetahuan agama Islam, diajarkan pula pengetahuan umum dan keterampilan (*vocational*) sebagai upaya untuk memberikan bekal tambahan kepada santri agar selepas mereka dari pesantren dapat hidup mandiri dan mapan ditengah-tengah masyarakat. Beberapa pesantren juga telah menggunakan sistem klasikal dengan sarana dan prasarana pengajaran sebagaimana yang ada di sekolah-sekolah umum. Bahkan ada juga pesantren yang lebih cenderung mengelola dan membina lembaga pendidikan formal, baik madrasah atau sekolah umum mulai dari tingkat dasar, menengah hingga perguruan tinggi.

Transformasi kelembagaan pondok pesantren ini meng-indikasikan terjadinya keberlangsungan dan perubahan dalam sistem pondok pesantren. Dalam konteks ini, pesantren di samping mampu terus menjaga eksistensinya juga sekaligus bisa mengimbangi dan menjawab perubahan dan tuntutan

[238] Ki Hajar Dewantara, *Pendidikan*, Yogyakarta: Majlis Luhur Persatuan Taman Siswa, 1977, cet 2, hal. 371

masyarakat. Ini menunjukkan bahwa tradisi pesantren memiliki kelenturan budaya yang memungkinkannya bisa tetap hidup dan berkembang ditengah masyarakat.

Demikianlah pesantren yang telah ada di Indonesia sejak dua abad lalu tidak mengalami penurunan peran. Bahkan justru semakin eksis dan diminati masyarakat. Ini bisa dilihat dari pertumbuhan jumlah pesantren dalam tiga dasa warsa terakhir, sejak tahun 1970-an. Data Departemen Agama, misalnya, menyebutkan pada 1977 jumlah pesantren sekitar 4.195 buah dengan jumlah santri sekitar 677.384 orang. Jumlah tersebut rnenngalami peningkatan bcrarti pada 1981, di mana pesantren berjumlah sekitar 5.661 buah dengan jumlah santri sebanyak 938.397 orang. Pada 1985 jumlah pesantren mengalami kenaikan lagi menjadi 6.239 dengan jumlah santri mencapai sekitar 1.084.801 orang dan pada 1997/1998 Departemen Agama telah mencatat 9.388 buah pesantren dengan santri sebanyak 1.770.768 orang.

Jumlah lembaga pendidikan pesantren di seluruh Indonesia pada kurun waktu 20 tahun terakhir, berkembang sangat cepat; pada bulan Desember 2007 yang lalu telah mencapai sebanyak 17.506, dengan jumlah santri sebanyak 3.289.141.[239] Dan pada tahun 2020 mendatang jumlah lembaga pesantren kemungkinan akan mencapai sekitar 25.000. Jumlah lembaga pesantren yang terus berlanjut tersebut disebabkan karena lembaga pendidikan pesantren inilah yang dengan cepat dapat memberikan santunan pendidikan bagi generasi muda pedesaan yang memerlukan pendidikan tingkat menengah dan tinggi. Di samping itu, dewasa ini juga banyak sekali generasi muda yang berlatar-belakang pendidikan pesantren berhasil menyelesaikan pendidikan guru di berbagai perguruan tinggi.

---

[239] Booklet Statistik Pendidikan Agama & Keagamaan Tahun Pelajaran 2006-2007, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, Departemen Agama Republik Indonesia, hal. 127 dan 132, dalam Pemaparan disampaikan oleh Zamaksari Dhofier, dalam kegiatan kuliah *"Pendidikan Islam Indonesia"* di Program Pascasarjana Magister Pendidikan Islam UNSIQ Jawa Tengah di Wonosobo tahun 2008

5) Pesantren Era Reformasi

Krisis moneter Asia yang menyebabkan ekonomi Indonesia terpuruk dan semakin memuncaknya ketidakpuasan masyarakat Indonesia terhadap pemerintahan rezim Orde Baru, mendorong gelombang demonstrasi besar-besaran di berbagai wilayah Indonesia menuntut Presiden Soeharto mundur dan reformasi politik secara total. Era reformasi ini dimulai sejak Soeharto bersedia lengser pada 21 Mei 1998 dari kursi presiden yang telah didudukinya sejak 1966. Era reformasi ini diwarnai keterkejutan sosial cukup histeris. Ibarat orang-orang yang terkurung puluhan tahun, kemudian menyaksikan tembok kokoh yang memenjarakannya runtuh. Mereka pun berhambur keluar dan mendapati suasana yang sama sekali baru, penuh kebebasan dan keterbukaan yang nyaris tak terbatas. *Euvoria* sosial seperti ini kerap membuat orang kurang bisa berpikir jernih. Semarak menuntut hak tapi lupa kewajiban, giat mengkritik tanpa mampu menawarkan solusi.

Setelah era reformasi berlangsung, pihak-pihak yang selama rezim Orde Baru 'terkurung', berhamburan ke kancah pergulatan publik. Pendidikan pesantren yang selama ini dianaktirikan, mulai menyuarakan tuntutan status diakui ijazah lulusannya. Dalam dunia politik, munculnya puluhan partai baru dengan berbagai latar belakang sosial dan kepentingan pada pemilu 1999, juga contoh ekspos *Euvoria* sosial ini. Kalangan pesantren yang selama ini mayoritas berafiliasi ke PPP, kemudian beramai-ramai mendirikan PKB, PKU, PNU dan yang terakhir PKNU, meski nasib sebagian di antaranya harus 'punah' di tengah jalan.

Naiknya Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid) ke kursi presiden pada pemilu pertama era reformasi ini, menegaskan kepada dunia bahwa putra bangsa yang terlahir dari rahim pesantren mampu tampil memimpin sebuah negara. Kendati Gus Dur tidak berhasil menyelesaikan lima tahun masa jabatannya, tidak berarti ia gagal dalam menjalankan tugas kepemimpinannya. Bahkan menurut Greg Barton, Gus Dur

sebenarnya patut menerima lebih banyak pujian daripada yang telah ia terima. Jika orang merasa kecewa dengan masa kepresidenan Gus Dur, lebih karena mereka tidak memahami tingkat tekanan yang dialami presiden dari suatu bangsa besar di awal peralihan dari pemerintahan otoriter-militer ke demokrasi.

Tokoh-tokoh lain di era reformasi yang tidak lepas dari peran pendidikan pesantren, baik langsung maupun tidak langsung adalah Nurcholis Madjid Rektor Paramadina, Hasyim Muzadi Ketua PBNU, Hidayat Nur Wahid. Di luar prestasi pesantren yang dipentaskan kaum santri di era reformasi ini, seiring merebaknya isu terorisme yang melibatkan beberapa gelintir alumni pesantren sempat menjadi kambing hitam dengan tudingan sebagai sarang teroris.

Pada era reformasi ini pula progresifitas pemikiran dan intelektualitas santri menggeliat di beberapa pesantren besar, di mana sebelumnya cenderung vakum karena setiap forum diskusi pesantren yang melibatkan massa besar, selalu dicurigai oleh rezim Orde Baru. Di pesantren Lirboyo, dalam beberapa tahun terakhir, dapat dipastikan santri tiap menjelang tamat 3 Aliyah, menerbitkan karya tulis ilmiah lebih dari satu buku. Forum-forum diskusi antar pesantren juga kian menampakkan intensitas yang menggairahkan, khususnya di Jawa Timur. Seperti kegiatan musyawarah, seminar, *bahtsul masa'il*, dll. FMPP (Forum Musyawarah Pondok Pesantren) dan FMP3 (Forum Musyawarah Pondok Pesantren Putri) adalah forum *bahtsul masa'il* dengan skala kegiatan pesantren-pesantren se Jawa-Madura dengan agenda *bahtsul masa'il* minimal dua kali dalam satu tahun. Sekalipun progresifitas intelektual kalangan pesantren ini diwarnai dengan munculnya sebagian santri yang kemudian berpola pikir liberalisme, pluralisme dan sekulerisme, namun agaknya hal itu lebih merupakan *Euvoria* intelektualitas santri dan proses ke pematangan pemikiran yang belum benar-benar selesai. Demikianlah, tanpa menutup mata dengan kenyataan beberapa pesantren kecil yang kemudian gulung tikar, secara

umum sampai saat ini jumlah pesantren di Indonesia terus mengalami peningkatan.

Uraian historis di atas menggambarkan betapa pesat perkembangan dan peran pesantren dalam mewarnai sejarah perjuangan bangsa Indonesia. Pada era kerajaan Islam Jawa, pesantren menjadi pusat penyebaran keislaman, pada era penjajahan kolonial pesantren menjadi basis pergerakan dan perlawanan rakyat, pada era kemerdekaan pesantren turut merumuskan bentuk dan ideologi Indonesia dan setia mempertahankan kemerdekaan, dan pada era reformasi pesantren menjadi benteng pertahanan nilai-nilai budaya bangsa serta mewarnai corak politik Indonesia.

Kini di tengah-tengah sistem Pendidikan Nasional yang selalu berubah-rubah dalam jeda waktu yang tidak lama, apresiasi masyarakat Islam Indonesia terhadap pesantren makin hari makin besar, pesantren yang asalnya sebagai *Rural Based Institusion* telah tumbuh menjadi lembaga pendidikan urban, hal ini dapat dilihat dengan kemunculan sejumlah pesantren kota seperti di Jakarta, Bandung, Medan, Pekanbaru, Yogjakarta, Malang, Semarang, Ujung Pandang, atau sub-urban Jakarta seperti Parung, Cilangkap. Atau misalnya pesantren yang muncul pada tahun 1980-an seperti Pesantren Darun Najah, Cianjur, dan Ashidiqiyah di Jakarta; Pesantren Nurul hakim, al-Kautsar, Darul Arafah di Medan, Darul *Hadist* Hutabaringin,Darul Ikhlas di Dalan-lidang, dan Pesantren Muara Mais, Darul Hikmah di Pekan Baru dan sebagainya.

3. Unsur-Unsur Pesantren

Indonesia ternyata tidak hanya terkenal dengan ragam suku dan budayanya saja, tetapi juga ragam dalam bahasanya. Keragaman bahasa khususnya, menyebabkan keragaman pula dalam penyebutan pesantren.[240] Pesantren adalah sebuah

[240] Aceh menyebut pesantren itu dengan nama *dayah* atau *rangkang*, Minangkabau menyebutnya dengan *surau*, Madura biasa menyebutnya *penyantren*. Sementara di Jawa, umumnya menyebut dengan nama *pondok pesantren*. Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agara Umat tidak Menjadi Buih*, (Bandung: Mizan, 2000), Cet. I, hal. 70. Lihat juga Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* (Mizan, Bandung, 1995), hal. 17.

sistem pendidikan yang khas dan unik.[241] Pesantren adalah suatu lembaga pendidikan Islam yang telah tumbuh sejak ratusan tahun yang lalu, yang setidaknya memilikii lima unsur pokok, yaitu kyai, santri, pondok, masjid dan pengajaran ilmu-ilmu agama. [242]

1) Kyai

Istilah *kyai* bukan berasal dari bahasa Arab, melainkan dari bahasa Jawa. Menurut asal-usulnya, sebutan *kyai* dalam bahasa Jawa dipakai untuk tiga jenis gelar yang saling berbeda, yaitu:

1. Kyai merupakan tokoh sentral yang memberikan pengajaran.
2. Kyai merupakan elemen paling esensial sebagai pendiri dan penentu pertumbuhan serta perkembangan pesantrennya.
3. Kyai merupakan julukan atau gelar yang diberikan masyarakat bahwa pada umumnya tokoh-tokoh tersebut adalah alumni pesantren.[243]

Kyai juga merupakan orang yang ahli di bidang agama Islam dan memiliki atau menjadi pimpinan pesantren serta mengajar kitab-kitab Islam klasik kepada santrinya. Adanya kyai dalam pesantren merupakan hal yang sangat mutlak, sebab kyai adalah tokoh yang paling dominan dalam kehidupan di pesantren, sehingga watak dan keberhasilan pesantren banyak bergantung pada keahlian dan kedalaman ilmu, karismatik dan wibawa, serta ketrampilan kyai.[244]

---

[241] Dikatakan khas karena pendidikan model pesantren ini hanya berkembang pesat di Indonesia, sementara di negara lain akan sulit ditemukan model pendidikan pesantren ini. Sedangkan yang dimaksud unik, karena pesantren memiliki karakteristik khusus yang tidak dimiliki secara lengkap oleh sekolah-sekolah umum, seperti kyai, santri, pondok, kitab kuning, dan masjid. Selain kekhasan serta keunikan tersebut, ternyata pesantren juga merupakan pendidikan Islam asli produk Indonesia. Lihat, Haedari Amin, *Jurnal Pondok Pesantren Mihrab*, vol. II, no. 1 Juli 2007, hal. 34.

[242] Haidar Putra Daulay, *Dinamika Pendidikan Islam* (Bandung : Citapustaka, 2004), hal. 113.

[243] Manfred Ziemek, *Pesantren*..., hal. 130.

[244] Hasbullah, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hal. 49 dan 144. Lihat dalam, Manfred Ziemek, *Pesantren*..., hal. 143.

2) Masjid

Menurut bahasa, masjid berarti tempat sujud. Sementara menurut istilahnya masjid merupakan tempat yang digunakan untuk melaksanakan shalat dan ibadah-ibadah lainnya. Masjid juga dapat dipahami sebagai tempat pendidikan dan pembentukan moral keagamaan.[245] Dalam lingkungan pesantren, masjid adalah salah satu elemen penting dan menjadi tempat strategis untuk mendidik santri dalam beberapa hal, seperti praktek shalat lima waktu, shalat Jum'at, khutbah Jum'at, pengajaran kitab Islam klasik, pengajian al-Qur'an, diskusi keagamaan, dan sebagainya.

Bahkan, dalam perkembangan terakhir ini, cukup banyak pesantren yang membangun masjidnya dengan dilengkapi ruang atau kelas-kelas secara terpisah. Tempat-tempat tersebut sering digunakan untuk kegiatan *halaqah*, pengajaran, diskusi-diskusi, dan sebagainya. Sementara di dalam masjidnya, belakangan ini sudah sering digunakan untuk *i'tikaf*, *dzikir*, rapat kelembagaan, bahkan di samping atau halaman masjid sudah banyak juga yang dimanfaatkan untuk kegiatan ekonomi.

Masjid juga berfungsi sebagai pusat kegiatan santri seperti *Muhadlarah* (ceramah), *bahts al-masail* (membahas persoalan), dan lain sebagainya. Oleh karena itu, suatu lembaga pendidikan Islam tetap dapat disebut pesantren walaupun tidak terdapat masjid selama masih ada ada gedung yang berfungsi tempat ibadah dan pusat kegiatan, seperti mushalla.[246]

3) Santri

Santri merupakan salah satu komponen penting di dalam pesantren, karena tanpa adanya santri, maka pesantren tersebut tidak akan memiliki fungsi dan makna yang utuh. Santri umumnya ada dua kelompok, yaitu santri *kalong* dan santri *mukim*. Santri *kalong* adalah sebutan untuk santri yang

[245] Hasbullah, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), hal. 49 dan 144.

[246] M.Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan Islam dan Umum* (Jakarta: Bumi Aksara, 2000), hal 240.

tidak menetap dalam pondok tetapi pulang ke rumah masing-masing sesudah selesai mengikuti pelajaran di pesantren. Santri *kalong* biasanya berasal dari daerah-daerah sekitar pesantren, jadi tidak sulit baginya untuk pergi-pulang dalam menuntut ilmu di pesantren. Sedangkan santri *mukim* merupakan santri yang menetap di dalam pondok pesantren untuk sementara waktu, dan biasanya mereka berasal dari daerah yang jauh dari lokasi pesantren. Pada waktu lalu, kesempatan untuk pergi dan menetap di sebuah pesantren yang jauh merupakan suatu keistimewaan bagi santri karena dia harus memiliki cita-cita yang penuh, memiliki keberanian yang cukup dan siap menghadapi sendiri tantangan yang akan dialaminya di pesantren.[247]

4) Pondok

Pondok merupakan tempat sederhana yang digunakan sebagai tempat tinggal kyai bersama para santrinya. Besarnya pondok sangat tergantung dengan jumlah santrinya. Pemondokan santri ini dilakukan secara terpisah, pondok untuk santri laki-laki dibuatkan terpisah dengan pondok santri perempuan.

Pembangunan pondok ini biasanya menggunakan dana yang bersumber dari keuangan kyai atau bantuan masyarakat. Sangat jarang pondok-pondok ini dibangun oleh pemerintah, kecuali bantuan itu hanya ditujukan pada pembangunan ruang belajar (kelas) atau fasilitas belajar. Tujuan pembangunan pondok selain tempat tinggal santri, juga bertujuan sebagai tempat latihan bagi mereka dalam rangka pengembangan keterampilannya untuk hidup mandiri agar mereka lebih siap hidup mandiri dalam masyarakat sesudah tamat dari pesantren.[248] Sistem pondok atau asrama santri ini merupakan ciri khas tradisi pesantren yang membedakan sistem pendidikan pesantren dengan sistem pendidikan Islam lain.

---

[247] Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren*..., hal. 52.
[248] Hasbullah, *Kapita Selekta*..., hal. 46-47.

5) Kitab Islam Klasik

Kitab Islam klasik yang lebih dikenal dengan sebutan *kitab kuning* merupakan hasil karangan dari ulama terdahulu, yang isinya mengenai berbagai macam ilmu pengetahuna agama Islam dan bahasa Arab. Pada masa lalu, pengajaran kitab-kitab Islam klasik, (*kitab kuning*),[249] terutama karangan ulama yang menganut faham Syafi'iyah merupakan satu-satunya pengajaran formal yang diberikan dalam lingkungan pesantren. Tujuan utama pengajaran tersebut adalah untuk mendidik calon-calon ulama.[250]

Meskipun sekarang ini, kebanyakan pesantren telah memasukkan pengetahuan umum dan tidak hanya mempelajari kitab-kitab Islam klasik semata. Meskipun demikian, pengajaran kitab klasik tetap menjadi fokus utama. Pada umumnya, pelajaran kitab-kitan Islam klasik itu dimulai dari yang paling sederhana, kemudian dilanjutkan dengan kitab-kitab yang lebih mendalam. Sebuah pesantren dapat diketahui kualitasnya dari kitab-kitab Islam klasik yang diajarkan[251]

Ada delapan macam bidang pengetahuan yang diajarkan dalam kitab-kitab Islam klasik, yaitu: *nahwu* dan *saraf*; *fiqh*; *usul fiqh*; *hadist*; *tafsir*; *tauhid*; *tasawwuf* dan *etika*; dan cabang-cabang lain seperti *tarikh* dan *balaghah*. Semua jenis kitab ini dapat digolongkan ke beberapa tingkatan, seperti tingkat dasar, menengah dan lanjut. Kitab yang diajarkan pada pesantren di Jawa umumnya sama.[252]

Kesamaan kitab yang diajarkan itu dan sistem pengajarannya tersebut telah menghasilkan *homogenitas* pandangan hidup, kultural dan praktek-praktek keagamaan di kalangan santri di seluruh Jawa dan Madura. Para kyai sebagai pembaca dan penterjemah kitab tersebut, bukan

[249] Kitab Islam klasik disebut kitab kuning, karena lembaran atau kertas yang digunakan dalam kitab tersebut berwarna kuning, dan pada umumnya tulisan arab yang ada di dalamnya tidak diberi syakal atau harakat. Kitab seperti ini biasanya juga disebut tulisan arab gundul.

[250] Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren,*hal. 50.

[251] Hasbullah, *Kapita Selekta*..., hal. 144.

[252] Zamakhsyari Dofier, *Tradisi Pesantren*, hal. 51.

sekedar membaca teks, tetapi juga memberikan pandangan-pandangan pribadi, baik mengenai isi maupun bahasa dari teks. Dengan kata lain, para kyai tersebut yang memberikan komentar atas teks sebagai pandangan pribadinya. Oleh karenanya, para penerjemah tersebut haruslah menguasai tata bahasa Arab, literatur dan cabang-cabang pengetahuan agama Islam yang lain. Selain itu, para kyai juga harus menjadi teladan dan punya kharismatik, agar setiap penyampaiannya didengar dan diamalkan oleh santrinya.

4. Tipologi Pesantren

Seiring dengan laju perkembangan masyarakat, maka pendidikan pesantren baik tempat, bentuk hingga substansinya telah jauh mengalami perubahan. Pesantren tidak lagi sesederhana seperti apa yang digambarkan seseorang, akan tetapi pesantren dapat mengalami perubahan sesuai dengan pertumbuhan dan perkembangan zaman. Menurut Yacub yang dikutip oleh Khozin ada beberapa tipologi pondok pesantren yaitu :[253]

a. Pesantren *Salafi*, yaitu pesantren yang tetap mempertahankan pelajarannya dengan kitab-kitab klasik dan tanpa diberikan pengetahuan umum. Model pengajarannyapun sebagaimana yang lazim diterapkan dalam pesantren *salaf*, yaitu dengan metode *sorogan* dan weton.

b. Pesantren *Khalafi*, yaitu pesantren yang menerapkan sistem pengajaran klasikal (madrasi), memberikan ilmu umum dan ilmu agama, serta juga memberikan pendidikan keterampilan.

c. Pesantren Kilat, yaitu pesantren yang berbentuk semacam training dalam waktu relatif singkat, dan biasanya dilaksanakan pada waktu libur sekolah. Pesantren ini menitik beratkan pada keterampilan ibdah dan kepemimpinan. Sedangkan santrinya terdiri dari siswa sekolah yang dipandang perlu mengikuti kegiatan keagamaan dipesantren kilat.

[253] Khozin, *Jejak-jejak Pendidikan Islam di Indonesia*. (Malang: UMM Press, 2006), hal. 101

d. Pesantren terintegrasi, yaitu pesantren yang lebih menekankan pada pendidikan vocasional atau kejuruan, sebagaimana balai latihan kerja di Departemen Tenaga Kerja, dengan program yang terintegrasi. Sedangkan santrinya mayoritas berasal dari kalangan anak putus sekolah atau para pencari kerja.

Secara faktual menurut Bahri Ghazali ada beberapa tipe pondok pesantren yang berkembang dalam masyarakat, yang meliputi: [254]

1) Pondok Pesantren Tradisional

Pesantren *salaf* adalah lembaga pesantren yang mempertahankan pengajaran kitab-kitab Islam klasik (*salaf*) sebagai inti pendidikan. Sistem pengajaran pesantren *salaf* lebih sering menerapkan model *sorogan* dan *weton*. Sedangkan sistem madrasah diterapkan hanya untuk memudahkan sistem *sorogan* yang dipakai dalam lembaga-lembaga pengajian bentuk lama, tanpa mengenalkan pengajaran pengetahuan umum.

Pondok pesantren ini masih tetap mempertahankan bentuk aslinya dengan semata-mata mengajarkan kitab yang ditulis oleh ulama abad ke 15 dengan menggunakan bahasa Arab. Pola pengajarannya dengan menerapkan sistem "*halaqah*" yang dilaksanakan di masjid atau surau. Hakekat dari sistem pengajaran halaqah adalah penghapalan yang titik akhirnya dari segi segi metodologi cenderung kepada terciptanya santri yang menerima dan memiliki ilmu. Artinya ilmu itu tidak berkembang ke arah paripurnanya ilmu itu, melainkan hanya terbatas pada apa yang diberikan oleh kyai pengasuh pondoknya. Santrinya ada yang menetap di dalam pondok (santri mukim) dan santri yang tidak menetap di dalam pondok (santri kalong).[255]

2) Pondok Pesantren Modern

Pesantren *khalaf* adalah lembaga pesantren yang memasukkan pelajaran umum dalam kurikulum madrasah

[254] Bahri Ghazali, *Pesantren*., hal. 14
[255] Bahri Ghazali, *Pesantren*., hal. 14

yang dikembangkan, atau pesantren yang menyelenggarakan tipe sekolah-sekolah umum seperti SMP, SMU dan bahkan perguruan tinggi di lingkungannya. Meskipun begitu, tidak bisa diartikan bahwa pesantren *khalaf* lebih bermutu daripada pesantren *salaf*. Ini karena masuknya ilmu-ilmu umum dan berbagai ketrampilan sebagai lembaga pencetak ulama serta pengembang, penyebar dan pelestari ajaran-ajaran Islam akan memudah.[256]

Pondok pesantren ini merupakan pengembangan tipe pesantren tradisional karena orientasi belajarnya cenderung mengadopsi seluruh sistem belajar secara klasik dan meninggalkan sistem belajar tradisional. Penerapan sistem belajar modern ini terutama nampak pada penggunaan kelas-kelas belajar baik dalam bentuk madrasah maupun sekolah. kurikulum yang dipakai adalah kurikulum sekolah atau madrasah yang berlaku secara nasional. Santrinya ada yang menetap ada yang tersebar di sekitar desa itu. Kedudukan para kyai sebagai koordinator pelaksana proses belajar mengajar dan sebagai pengajar langsung di kelas. Perbedaannya dengan sekolah dan madrasah terletak pada porsi pendidikan agama dan bahasa Arab lebih menonjol sebagai kurikulum lokal.[257]

3) Pondok Pesantren Komprehensif

Pondok pesantren ini disebut komprehensif karena merupakan sistem pendidikan dan pengajaran gabungan antara yang tradisional dan yang modern. Artinya di dalamnya diterapkan pendidikan dan pengajaran kitab kuning dengan metode *sorogan*, bandongan dan wetonan, namun secara reguler sistem persekolahan terus dikembangkan. Bahkan pendidikan ketrampilanpun diaplikasikan sehingga menjadikannya berbeda dari tipologi kesatu dan kedua. Lebih jauh daripada itu pendidikan masyarakatpun menjadi garapannya. Dalam arti yang sedemikian rupa dapat dikatakan bahwa pondok pesantren telah berkiprah dalam pembangunan sosial kemasyarakatan.

---

[256] Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi*, hal. 88.
[257] Bahri Ghazali, *Pesantren*.,hal. 15

Ketiga tipe pondok pesantren di atas memberikan gambaran bahwa pondok pesantren merupakan lembaga pendidikan sekolah, luar sekolah dan masyarakat yang secara langsung dikelola oleh masyarakat dan bahkan merupakan milik masyarakat karena tumbuh dari dan oleh masyarakat.

F. Paradigma Islam dalam menghadapi globalisasi

Proses globalisasi bukan fenomena baru, dalam peradaban dunia, sejarah Islam telah memulai kontak peradaban dengan barat, semangat keterbukaan dan kerelaan untuk menerima budaya baru dalam konteks pembaharuan (*tajdid*) abad ke-8 dan ke-13 M. Dalam periode pertengahan inilah, oleh banyak ahli sejarah memandang dunia Islam mengalami "pencerahan intelektual" mengalami bentuk-bentuk transmisi pemikiran dan dua peradaban Islam dan Barat. [258]

Sebagai bagian komunitas dunia, pada saat bersamaan umat islam cenderung kurang mampu mengikuti perkembangn zaman. Apalagi jika ingin mengungguli bangsa lain dalam penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk mengarahkan perubahan kehidupan kearah yang lebih baik tentu saja semakin sangat rumit. Padahal islam sangat memperhatikan upaya menciptakan generasi qur'ani (pandangan dan perilaku berbasis nilai qur'an), pribadi berkarakter, dan berkualitas.

Generasi yang diharapkan tampil dengan kekuatan iman dan taqwa, memiliki kertampilan, menguasai ilmu pengatahuan dan teknologi, menuju pembumian nilai islam secara *kaffah*[259] cita ideal ini perlu diwujudkan sebagai upaya memenuhi tugas risalah, menyemai suburnya iman, menbagun kekuatan budaya islam dengan mengamalkan islam sebagai *rahmatan lil 'alamain*.[260] Visi keunggulan dan daya saing umat, sebagai umat terbaik[261] umat tengah/adil sebagai saksi sejarah yang mendapat petunjuk.

---

[258] Qodri Azizy, *Melawan Globalisasi*, hal.5-6
[259] Lihat QS.QS. 4:9; 2:208; 3:104, 110
[260] Lihat, QS. 21:107
[261] Lihat, QS. 3:110; QS. 2:143

Dalam kaitannya dengan ummat Islam Indonesia, dampak negatif yang paling nyata adalah perbenturan nilai-nilai asing, yang masuk lewat berbagai cara, dengan nilai-nilai agama yang dianut oleh sebagian besar bangsa kita. Mengingat agama Islam adalah agama yang berdasarkan hukum (*syari'ah*), maka perbenturan nilai itu akan amat terasa di bidang *syari'ah* ini. Globalisasi informasi telah membuat ummat kita mengetahui praktek hukum (terutama hukum keluarga) di negeri lain, terutama di negeri maju, yang sebagian sama dan sebagian lagi berbeda dari hukum Islam. Keberhasilan negara maju yang sekuler dalam bidang ekonomi telah membuat segala yang berasal dari negara tersebut tampak baik dan hal ini dapat menimbulkan keraguan atas praktek yang selama ini kita anut. Contoh hukum Islam yang berbeda dari hukum sekuler di negeri maju antara lain: hukum waris, kedudukan wanita dan pria dalam perkawinan, kedudukan anak pungut/anak angkat dalam keluarga, hak asasi anak, hak asasi manusia, hukum rajam, hukum potong tangan, definisi zina, perkawinan campur, dlsb. Kemajuan teknologi di bidang rekayasa genetik (cloning), misalnya, juga telah menimbulkan persoalan hukum keluarga (waris dan perwalian).

Seperti yang telah diketahui bahwa globalisasi akan banyak menimbulkan dampak negatif khususnya adanya pergeseran nila-nilai, maka disini agama memberi sumbangan terhadap bahaya Globalisasi yang akan selalu mengerggoti, mengeksploitasi dan terlebih menjajah negara berkembang, khususnya agama Islam, diam dan menghindar bukanlah hal yang akan menyelasaikan namun dengan potensi dan keyakinan visi tantang keselarasan yang harus dilakukan dengan memberi landasan dan tidak mengabaikan agama Islam tanpa harus menghilangkan secara radikal nilai-nilai budaya, agama mempunyai peran besar dalam membangun Sumber Daya Manusia yang berkualitas tanpa harus selalu bergantung pada pola kehidupan Barat dan berperan dalam membangun moral yang baik.

Usaha-usaha menghadapi globalisasi harus dikerjakan oleh pemikir muslim. Pendidikan merupakan salah satu bentuk terwujudnya human capital harus didesain sedemikian rupa sekiranya mampu mencetak SDM yang tetap kukuh keimanan dan ketaqwaannya, siap berlaga dan sukses di era globalisasi.[262] Organisasi-organisasi Islam hendaknya diisi dua hal yaitu, disamping pembinaan keimanan dan ketaqwaan juga perlu mendapatkan perhatian untuk diisi peningkatan skill, produktivitas, komunikasi yang berkaitan dengan kemajuan ekonomi, kemajuan dan perkembangan IPTEK, serta masalah sosial, hukum budaya, politik dan lainya. Untuk menghasilakn SDM yang berkualitas, setiap individu harus memiliki landasan dan kemampuan yang meliputi perilaku, kerja keras disiplin, tanggung jawab dapat dipercaya dan sejenisnya dengan berpedoman pada ajaran al-Qur'an dan *Hadist*.[263]

Dalam konteks ini, terdapat berbagai paradigma Islam dalam menghadapi globalisasi bahwa pada saat ini ada dua paradigma fundamental yang berkembang di kalangan umat Islam dalam menghadapi globalisasi yaitu:

1. Paradigma Konservatif

Paradigma ini adalah paradigma yang cenderung bersifat konservatif, yang memposisikan Islam sebagai agama yang memiliki doktrin dan ikatan-ikatan tradisi lama yang belum mau bersentuhan dengan wacana keilmuan selain Islam, unsur-unsur sosial selain Islam dalam hal ini dianggap sebagai bagian yang senantiasa berlawanan bahkan mengancam.

Dalam dimensi teologi, Tuhan menempati pokok segala kekuasaan yang telah diterjemahkan dalam kajian-kajian terdahulu dengan peletakan unsur *mazhab* yang dianggap representatif. Tuhan dengan segala kekuasaannya telah memberikan ukuran dan solusinya sesuai dengan ajaran yang tertulis, demikian pula dalam bidang syariat yang menjadi pusat kajian hukumnya, aspek hukum yang telah ada sudah

[262] Qodri Azizzy, *Melawan Globalisasi*, hal. 121
[263] Qodri Azizzy, *Melawan Globalisasi*, hal. 122

menjadi final untuk dijadikan acuan hukumnya, alasannya, hukum tersebut murni bersumber dari al-Quran dan *hadist* yang perlu disempurnakan lagi. Realitas sosial politik yang menandai kemunculan hukum-hukum tersebut nyaris tak mendapatkan tempat kajian yang mendalam, Dalam kategori sosiologis Islam seperti di atas, menurut Ali Syariati (1933-1977), Islam hanya menjadi kumpulan-kumpulan dari tradisi asli dan kebiasaan masyarakat yang memperlihatkan suatu semangat kolektif suatu kelompoknya.[264]

Para penganut paham ini pada umumnya berpendirian bahwa : (1). Islam adalah suatu agama yang serba lengkap, didalamnya terdapat pula antara lain sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karenanya dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam, dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan Barat. (2). Sistem ketatanegaraan atau politik Islam yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh Nabi besar Muhammad dan oleh empat al-Khulafa al-Rasyidin.[265]

2. Paradigma Liberal

Paradigma ini adalah paradigma yang bersifat antagonistik dengan paradigma konservatif. Islam diasumsikan sebagai agama yang dapat berperan sebagai agen perubahan sosial. Unsur-unsur sosial selain Islam dalam hal ini menjadi komponen yang diterima bahkan menjadi acuan penting di dalam merumuskan berbagai solusi terhadap persoalan kekinian yang dihadapi umat, dalam dimensi teologi paradigma ini mengedepankan aspek rasionalisme, teologi bukan semata menjadi objek kajian bagaimana meyakinkan umat secara doktriner, melainkan sebagai pembimbing tindakan praksis sosial. selain itu, teologi juga harus lepas dari paradigma kekuasaan negara.

Dua paradigma di atas sesungguhnya telah menjadi bagian internal Islam di Indonesia, paradigma pertama

[264] Faiz Manshur, Pilihan Paradigma Islam Menghadapi Globalisasi, http:// www.pikiran-rakyat.com/cetak/0303/21/0801.htm

[265] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta : UI Press, Edisi kelima, 1993) hal. 1

biasanya mengakar pada kalangan kelas bawah yang belum sepenuhnya tersentuh oleh tradisi keilmuan positivisme seperti di pesantren sementara paradigma liberal lahir dari rahim generasi muda yang cukup paham terhadap wacana Islam yang tersentuh oleh tradisi positivisme dari barat serta memiliki motivasi kuat untuk perubahan sosial. Namun, apakah perkembangan paradigma Islam ini akan hanya berhenti di sini? Oleh karena itu, pilihan baru harus segera diadakan sebab situasi kekinian telah mengubah transformasi sosial dengan adanya globalisasi.

3. Paradigma Moderat

Paradigma moderat adalah paradigma yang cenderung mencoba mengintegrasikan pandangan-pandangan yang antagonistik dalam melihat hubungan Islam dan persoalan kemasyarakatan, di pihak lain, pandangan ini juga ingin melunakkan Paradigma Konservatif yang seringkali melakukan generalisasi bahwa Islam selalu mempunyai kaitan atau hubungan yang tak terpisahkan dengan masalah-masalah kemasyarakatan serta berusaha mengakomodasi dilakukannya pembaruan wacana sesuai dengan diinginkan kalangan liberal dengan tetap memperhatikan nilai-nilai luhur dan keislaman.

Paradigma ini tidak hanya ingin menonjolkan isu seputar konsep Negara Islam dan Pemberlakuan syariat, tetapi yang paling penting bagaimana substansi dari nilai dan ajaran agama itu sendiri. Agama adalah sejumlah ajaran moral dan etika sosial, serta fungsinya mengontrol negara, maka keterlibatan agama secara praktis ke dalam negara jangan sampai memandulkan nilai luhur yang terkandung dalam agama karena agama akan menjadi ajang politisasi dan kontestasi. Di sisi lain, paradigma moderat mengampanyekan dimensi kelenturan, kesantunan, dan keadaban Islam yaitu Islam sebagai agama penebar kasih, cinta dan sayang (*rahmatan li al-'alamien*).

Globalisasi merupakan fenomena yang tak terbantahkan kedatangannya. Jika umat islam menutup diri dan acuh

tak acuh sama halnya dengan mengggali kuburan untuk kematiannya sendiri, sedangkan membuka diri tanpa adanya filterisasi terhadap kedatangannya sama halnya menjelma manusia robot yang dikontrol dan dikendalikan oleh kekuatan tekhnologi. Untuk tidak terjebak pada keduanya, umat islam harus bersikap kritis terhadap perkembangan yang dibawa oleh globalisasi.

Sejak zaman dahulu, umat islam telah mengambil hikmah dari peradaban-peradaban lain, ketika mereka membangun tatanan peradabannya. Dalam konteks ini, seorang filosof muslim terkemuka, Ibn Rusyd, mengatakan bahwa syariat telah mengajarkan kita agar mebaca literatur-literatur klasik. Dan secara otomatis ajaran ini tentu mengandung anjurkan kita untuk membaca literatur baru di kemudian hari. Ibn Rusyd juga meneguhkan dengan untkapannya, "kita perlu menelaah apa yang diucapkan oleh orang lain dan apa yang mereka tulis dalam literatur-literatur mereka. Jika ada yang selaras dengan kebenaran, maka harus diterima dengan senang hati. Tetapi, jika ada yang bertentangan dengan kebenaran, maka kita harus berhati-hati dan menghindarinya."[266]

Dengan begitu, umat islam untuk mengkritisi segala yang ditimbulkan oleh globalisasi, termasuk kebudayaan-kebudayaan lain. Tentu dengan memfungsikan akal dan fikiran, sehingga dengan masuknya kebudayaan modern kita tidak gagap, kita bisa mengapresiasi dengan baik. Sebab Islam sebagai agama yang diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan umat, tidak mungkin rasanya menolak secara membabi-buta suatu kebudayaan yang mengandung manfaat bagi umat manusia. Dengan penyikapan yang kritis ini, kita dalam satu sisi kita tetap bisa menjaga identitas kebudayaan sendiri, dan di sisi lain kita tidak terpinggirkan dari perkembangan zaman dan kebudayaan yang hidup di dalamnya.

---

[266] Mahmud Hamdi Zaqzuq, *Reposisi Islam*, hal 11

BAB III
EKSISTENSI FIQIH JUAL BELI *MAŻHAB* SYAFI'I DI PPTQ AL-ASY'ARIYYAH DAN AL MUNAWIR KRAPYAK

PESANTREN merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang dianggap sebagai budaya asli Indonesia (*Indigeous*) serta memiliki akar yang kuat dalam kehidupan masyarakat. Pesantren memiliki konstribusi yang besar dalam mencerdaskan kehidupan bangsa, berkiprah dalam pembangunan bangsa di bidang pendidikan, keagamaan dan sosial masyarakat.

Dalam konteks historis, pesantren memiliki pengalaman yang luar biasa dalam membina, mendidik, mencerdaskan dan mengembangkan masyarakat. Bahkan, pesantren mampu meningkatkan peranannya secara mandiri dengan menggali potensi yang dimiliki masyarakat di sekelilingnya. Di Indonesia, pesantren tumbuh dengan cepat. Perkembangan ini salah satunya ditandai dengan adanya sikap non-kooperatif para ulama' terhadap kebijakan "Polotik Etis" pemerintahan colonial Belanda pada akhir abad 19. Sikap non-kooperatif dan *silent opposition* para ulama' itu kemudian ditunjukkan dengan mendirikan pesantren yang jauh dari kota untuk menghindari intervensi pemerintah kolonial.[1]

Di pesantren, tokoh sentralnya sering disebut dengan Kyai, dimana ia adalah seorang cendekiawan sekaligus pembimbing spiritual, berperan sebagai orang tua yang patut diteladani, dan diikuti tindak-tanduknya yang dirujuk oleh para anak didiknya, baik pada kelebihan ilmunya tentang Islam dan tindakannya.[2]

---

[1] Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888.* (Terj. Hasan Basri) Pustaka, Jakarta, 1994

[2] Departemen Agama RI, *Pola Pembelajaran di Pesantren,* Ditpekapontren Ditjen Kelembagaan Agama Islam, 2003, hal : 16.

A. Eksistensi Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di PPTQ al-Asy'ariyyah

1. Gambaran Umum PPTQ al-Asy'ariyyah Wonosobo

a. Perkembangan PPTQ al-Asy'ariyyah Wonosobo

Salah satu pondok pesantren yang termasuk dalam Pondok Pesantren Komprehensif adalah Pondok Pesantren al-Asy'ariyyah Kalibeber. Pesantren ini berada di Desa Kalibeber, Kecamatan Mojotengah, Kabupaten Wonosobo, Jawa Tengah.[3] Pesantren ini pada awalnya merupakan sebuah padepokan santri dengan pengajaran keilmuan agama saja, kemudian dikembangkan oleh KH. Muntaha al-Hafidz menjadi suatu pondok pesantren yang mempunyai ciri khusus dan dapat memadukan antara keilmuan agama dengan keilmuan umum.

Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah ini memiliki visi: "*Berilmu Amaliyah, Beramal Ilmiyah, Berakhlakul Karimah, Berjiwa Quraniyah, dan Bermu'asyaroh Basyariah*". Adapun misi Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah sebagai berikut:

a. Menumbuh-kembangkan sikap *akhlakul karimah* pada santri yang sesuai denga syariat islam
b. Melaksanakan bimbingan, pembelajaran, dan penghayatan nilai islam secara optimal
c. menumbuhkan sikap kompentitif pada santri untuk meraih prestasi sepiritual
d. Menerapkan menejemen partisipatoris dengan melibatkan semua komponen yang ada
e. menumbuhkan semangat keterpaduan yang sinergis antara *Emotional*, Intelektual, dan sepiritual.

Sementara tujuan yang dicanangkan Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah, adalah Membentuk pribadi Muslim yang bertakwa kepada Allah SWT, berakhlakul karimah,

[3] Pesantren ini merupakan pondok pesantren tertua yang berada di Kabupaten Wonosobo, Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah didirikan oleh KH. Muntaha bin Nida Muhammad tahun 1832.

bertanggungjawab dalam menjalankan amanah, serta berjiwa Qur'ani dan mengamalkannya, dan Mewujudkan wadah pengembangan idealisme ilmiah yang terjangkau oleh masyarakat

b. Periode Kepemimpinan PPTQ al-Asy'ariyyah Wonosobo

1) Periode Pertama (1832-1859) KH. Muntaha

Pada tahun 1830 Pangeran Diponegoro di tangkap atas tipu daya Belanda di Magelang, termasuk para pengawalnya juga dilucuti. [4] Diantara prajurit pengawalnya yang sempat meloloskan diri dari Belanda adalah Raden Hadiwijaya[5] dengan nama samaran KH. Muntaha bin Nida'Muhammad. Pada tahun 1832, beliau tiba di Desa Kalibeber yang waktu itu sebagai Ibukota Kawedanan Garung. Beliau diterima oleh Mbah Glondong Jogomenggolo. Raden Wijaya mendirikan masjid dan padepokan santri di dusun Karangsari/Ngebrak Kalibeber, Mojotengah, Wonosobo yang berada di pinggiran kali prupuk. Padepokan inilah yang menjadi cikal bakal pondok pesantren al-Asy'ariyyah.

Ditempat ini beliau mengajarkan agama Islam kepada anak-anak dan masyarakat sekitar. Ilmu pokok yang diajarkan adalah Baca tulis al-Qur'an, Tauhid dan Fiqih. Dengan penuh ketekunan, keuletan dan kesabaran, masyarakat Kalibeber berangsur-angsur memeluk agama Islam atas kesadaran mereka sendiri. Mereka meninggalkan adat istiadat buruknya seperti berjudi, menyabung ayam, minum khomr dan lain-lain. Karena Padepokan Santri lama kelamaan tidak mampu menampung banyaknya santri dan terkena banjir sungai Prupuk, maka kegiatan pesantren dipindahkan ketempat sekarang yang yang dinamai Kampung Kauman, Kalibeber. KH. Muntaha wafat pada tahun 1860, setelah 26 tahun

---

[4] Robingun Suyud El Syam, M.Pd. *Profil Yayasan al-Asy'ariyyah,* hal. 6

[5] Setelah menetap di Kalibeber, Wonosobo Beliau dikenal dengan nama KH. Muntaha bin Nida' Muhammad atau KH. Muntaha Awal. Adapun silsilah dari beliau adalah putra dari R. Ayu Puspowijoyo binti R. Ayu Muhammad Shalih binti R.M. Sandiyo BP Ngabei K. Muhammad Ikhsan atau K. Nur Iman Mlangi bin Hamangkurat IV (R.M. Suryo Putra atau Syeikh Syamsudin atau Kiai Wongso Taruno dengan istri R. Rr. Irawati binti Untung Suropati). Lihat Elis S. & Samsul Munir, *Biografi KH. Muntaha al-Hafidz Ulama Multidimensi,* UNSIQ, 2004. hal : 16.

memimpin pesantren. Beliau digantikan oleh putranya KH. Abdurrochim bin KH. Muntaha.[6]

2) Periode kedua (1860-1916) KH. Abdurrochim

Sejak tahun 1860, KH. Abdurrochim bin KH. Muntaha menerima estafet tugas mulia memimpin pesantren dari ayahnya. Beliau adalah seorang Kyai yang ahli dalam bidang pertanian dan tidak suka berpolitik praktis. Beliau juga ahli Tasawuf. Sejak muda, Beliau telah dipersiapkan untuk meneruskan perjuangan menyiarkan islam dan memimpin pesantren. Beliau pernah nyantri di Ponpes K. Abdullah bin KH. Mustahal Jetis, Parakan, Temanggung, bahkan Beliau dijadikan menantunya.

Pada masa kepemimpinan KH. Abdurrochim ini, Masjid Baiturrahim sudah pernah mengalami perpindahan 3 tempat, yaitu yang pertama di Dusun Ngebrak, waktu belum ada santri yang menetap,[7] yang ke dua di Kebun Langgar. Saat itu santrinya baru 8 orang,[8] kemudian yang terahir adalah di Kampung Kauman, Kalibeber.

Di bawah asuhan KH. Abdurrochim pondok pesantren semakin maju. Satu hal yang sangat menarik dari KH. Abdurrochim adalah keahliannya dalam menulis al-Qur'an. Sehingga ketika beliau pergi berhaji selama dalam perjalanan beliau menulis Qur'an dengan tangan beliau sampai ketika beliau tiba di kampung halaman penulisan al-Qur'an tersebut telah selesai sempurna 30 juz.[9]

KH. Abdurrochim pernah nyantri di Krapyak Yogyakarta, dan ketika itu Beliau di ajak oleh KH Munawir untuk mengikuti

[6] Beliau dikenal sebagai seorang yang pandai menulis al-Qur'an dengan tangan. Ketika perjalanan haji ke Mekah, beliau menulis al-Qur'an dan saat kembali haji, telah menyelesaikan penulisan al-Qur'an tersebut. Hal ini yang kemudian menjadi inspirasi KH. Muntaha al-Hafidz untuk mencetuskan karya yang sangat monumental, yaitu penulisan al-Qur'an Akbar (al-Quran Terbesar di Dunia).

[7] Sekarang Masjid Baiturrahim menjadi makam keluarga, Karang Sari

[8] Sekarang menjadi kompleks pesantren putra Blok J dan K

[9] Peristiwa bersejarah inilah yang nantinya menjadi sumber inspirasi bagi cucu beliau yaitu KH. Muntaha al-Hafidz untuk membuat al-Qur'an raksasa, yaitu dinobatkan menjadi al-Qur'an terbesar di dunia, Lihat, Robingun Suyud El Syam, M.Pd. *Profil Yayasan al-Asy'ariyyah,* hal. 10

(*nderek'ake*) menuntut ilmu di Mekah selama kurang lebih 17 tahun. Pada saat nyantri di Mekah inilah Beliau rutin membaca al-Qur'an, bahkan setiap hari bisa Khatam.

Selain itu, Beliau juga pernah nyantri di Somolangu Kebumen dan Termas Pacitan. Beliau meneruskan kepemimpinan ayahandanya, pada saat itu Indonesa telah melahirkan gerakan-gerakan nasional. Pada tahun-tahun akhir kehidupan Beliau, Indonesia sedang gigih-gigihnya menentang kembali penjajahan belanda. Oleh karena itu, pesantren mengalami masa surut. Sebagian santrinya ikut sebagai gerilya melawan penjajah.

Semasa hidupnya KH. Abdurrochim dikaruniai tiga orang putra yaitu KH. Asy'ari, KH. Marzuki dan Nyai Hj. Maemunah. KH. Asy'ari mempunyai dua orang istri yaitu Nyai Hajah Syafibah (Ibu kandung KH. Muntaha al-Hafidz) dan Nyai Hajah Supiyah (Ibu kandung KH. Mustahal Asy'ari). Bertepatan pada tanggal 3 Syawal 1337 H atau 1916 M, KH. Abdurrochim wafat dan di makamkan di Karangsari, Kalibeber. Selanjutnya kepemimpinan pesantren diteruskan oleh putranya yaitu KH. Asy'ari bin KH. Abdurrochim.

3) Periode ketiga (1917-1949) KH. Asy'ari bin KH. Abdurrochim

Pada masa KH. Asy'ari Indonesia telah melahirkan gerakan-gerakan Nasional, baik yang berdasarkan agama maupun kebangsaan. Oleh karena itu, pesantren mengalami masa surut sebagian santrinya ikut dalam geriliya melawan penjajah.

Pada aksi polisionil kedua (Agresi Militer Belanda II) itu Belanda menyerang wilayah Wonosobo bahkan sampai ke desa Dero Ngisor ± 5 km dari Kalibeber. Pondok Pesantren pun tak luput dari amukan Belanda bahkan al-Qur'an tulisan tangan al-Maghfurlah KH. Abdurrochim ikut dibakar. Sementara itu, KH. Asy'ari yang sudah menginjak lanjut usia terpaksa mengungsi ke desa Dero Duwur ± 8 km dari Kalibeber (kurang lebih 8 KM dari Desa Kalibeber). Ternyata

Belanda tidak berani meneruskan pengejaran Ulama' ini sampai ke tempat pengungsian. Pada saat itu, beliau sedang sakit keras dan kemudian wafat dalam pengungsian dan dimakamkan disana pada tanggal 13 Dzulhijah 1371 H/ 1949 M. Kepemimpinan Pondok dilanjutkan oleh puteranya KH. Muntaha al-Hafidz.

4) Periode keempat (1949-2004)

a) KH. Muntaha al-Hafidz bin KH. Asy'ari

KH. Muntaha Alh[10] atau yang sering di panggil dengan sebutan Mbah Mun adalah seorang ulama' legendaries dan kharismatik. Beliau dijuluki sang maestro al-Qur'an. Dibawah kepemimpinan Beliau inilah al-Asy'ariyyah menemui kemajuan yang sangat pesat, dengan pertambahan santri yang menjadi ribuan dan juga pertambahan lembaga-lembaga pendidikan dibawah naungan Yayasan al-Asy'ariyyah. Dan dengan satu karya fenomenal yaitu al-Qur'an Akbar (al-Qur'an terbesar di dunia) yang kini disimpan di bait al-Qur'an Taman Mini Indonesia Indah (TMII).

[10] KH. Muntaha al-Hafidz menjabat rector IIQ tahun 1988 sampai tahun 2001. Dan selanjutnya rector dijabat oleh DR. H. Zamakhsyari Dhofier, MA

Beliau juga sosok ulama' yang juga pandai berpolitik. Semasa masih muda, Beliau juga pernah menjadi anggota konstituante dari fraksi NU. Meskipun Beliau pandai berpolitik, tapi Beliau bukanlah politisi. Garis politik Beliau adalah mengutamakan kemaslahatan umat daripada sekedar kepentingan atau ambisi pribadi.

Beliau juga seorang pejuang kemerdekaan, Beliau pernah ikut pertempuran di Palagan Ambarawa sebagai Komandan BMT (Barisan Muslim Temanggung). Mbah Mun adalah seorang Ulama' yang serius dan kreatif, sederhana, pemurah, dan seorang pribadi yang ber-*ahlakul karimah*. Orang-orang menyebut berhati *segara* (laut), hatinya bagai samudra luas dan seperti air. Setinggi apapun tempatnya, air akan mengalir kearah dan tempat yang lebih rendah.

Dalam perjuangan memasyarakatkan al-Qur'an, Beliau mendirikan Yayasan Himpunan Penghafal al-Qur'an dan pengajian al-Qur'an (*Jama'atul Qur'an wa Diraasat al-Qur'an* atau YJHQ) yang menghimpun para Hfidz Hafidzah se Kabupaten Wonosobo. Beliau juga penyusun Buku *Tafsir Maudlu'I* yang berjudul *Tafsir al-Muntaha*.

Beliau adalah hamba Allah dalam arti yang sebenarnya. Dalam *zuhud* dan *taqwa*, Beliau telah sampai pada *maqam ma'rifat*, keyakinan hatinya begitu tinggi sehingga seluruh hidupnya penuh dengan ketaatan kepada Allah SWT. Jiwa dan makna *ma'rifat* Beliau berbeda sekali dari sikap hidup para zahid yang menjauhi dunia. Sebaliknya *ma'rifat* daya tarik Mbah Muntaha adalah *ma'rofat* yang positif dan dinamis, yakni penuh perhatian dan pemahaman terhadap masalah-masalah yang ada disekitarnya. Banyak wali yang hidup *zuhud* dan menjauhi dunia. Tetapi Beliau adalah wali yang *Zahid* dan membangun dunia.

Sejak Ponpes di pimpin oleh Beliau, berbagai langkah inovatif dan pengembanagn mulai dilakukan di berbagai aspek. Sehingga jika kita sekarang lihat perkembangan pesantren ini tidak lain adalah karena jasa dan perjuangan Beliau. Pengembangan itu antara lain dalam masa-masa

awalnya, pesantren yang lebih menghususkan pada pengkajian dan hafalan al-Qur'an masih tetap dipertahankan bahkan lebih dikembangkan lagi. Sehingga dalam waktu tidak lama, jumlah santri pun bertambah banyak.

Perjalan waktu telah membuktikan bahwa KH. Muntaha al-Hafidz telah menjadi sosok sentral figur Ulama panutan masyarakat di Jawa Tengah pada khususnya dan Indonesia pada umumnya. Tidak lebih dari itu beliau telah menjadi "Pusaka" bagi al-Asy'ariyyah dan Wonosobo. Dengan penuh arif dan bijaksana beliau memutuskan masalah, dengan ke-*tawadlu'*-an beliau bersikap, dengan ke-*istiqomah*-an beliau mengajar para santri bahkan ketika usia beliau sudah mencapai 94 tahun beliau masih aktif mengajar santri, akhirnya pada hari Rabu, tanggal 29 Desember 2004 beliau mendapatkan ketenangan abadi di sisi Allah Yang Maha Kuasa. Apabila kita membicarakan KH. Muntaha Alh, maka tidak akan berpisah dari Tokoh pendampingnya, yaitu KH. Mustahal Asy'ari (adik Beliau).

b) KH. Mustahal Asy'ari bin KH. Asy'ari

KH. Mustahal dilahirkan pada tahun 1926 (14 tahun lebih muda dari KH. Muntaha). Beliau mengawali menuntut ilmu dibawah bimbingan langsung dari ke dua orangtuanya sendiri. Kemudian Beliau mesantren pertama kali kepada Syech KH. Muntaha Parakan Temanggung pada tahun 1946 selama 1 tahun. Kemudian Beliau meneruskan nyantri di Lasem tahun 1947 sampai 1951. Setelah itu, Beliau memperdalam ilmu di Ponpes al-Munawwir Krapyak Yogyakarta dibawah bimbingan langsung KH. Munawwir selama 3 tahun. Selama mesantren, Beliau "*tirakat*" dengan tidak pernah makan nasi selama 13 tahun. Setelah dirasa cukup.

Beliau pulang ke rumah untuk membantu dakwah memperjuangkan syari'at islam di kampung halamannya, yaitu dengan mengawali mendirikan TK dan MI Ma'arif . Pada tahun 1958 beliau melaksanakan sunnah Nabi SAW yaitu melangsungkan pernikahan dengan Nyai. Tisfiyyah dari Kertijayan, Buaran, Pekalongan. Dari pernikahan inilah beliau dikaruniai enam orang anak yaitu: Nyai. Mustaqimah, Kyai Masudan Asy'ari, Kyai Atho'illah Asy'ari, Nyai Mukarromah Fairuzi, Kyai Ahmad Muhlis Arif, Kyai M. Ngaffan Mastur, SS.

Beliau pernah menjabat sebagai ketua NU , Ketua Fatayat, Ketua Muslimat dan Ketua GP Ansor Cabang Wonosobo. Disampin itu, Beliau adalah pegawai KUA. Beliau juga menjabat sebagai anggota DPRD Kabupaten Wonosobo pada tahun 1961-1966. Hal yang patut diteladani dari Beliau adalah keistikomahan Beliau, salahsatunya adalah dalam hal shalat 5 waktu. Beliau selalu aktif menjadi imam harian di Masjid Baiturrochim.

5) Periode kelima (2004-sekarang) KH. Achmad Faqih Muntaha

Beliau merupakan putra sulung KH. Muntaha Alh dari istri yang bernama Nyai Hj Maijan Jariyah, lahir di Kalibeber tanggal 3 Maret 1955, dan dalam kesehariannya akrab dipanggil dengan Abah Faqih. Beliau mempunyai 6 anak yaitu: H. Abdurrohman al-Asy'ari, Alh, S.H.I, H. Khairullah al-Mujtaba, S.H.I, Siti Marliyah, S.Sos.I, Nuruzzaman, Fadlurrohman al-Faqih, dan Ahmad Isbat Caesar.

Beliau menjalani masa kanak-kanak di bawah asuhan langsung dari KH. Muntaha Alh. Pada tahun 1973 beliau nyantri di Pondok pesantren Termas di bawah asuhan KH. Chabib Dimyati sampai tahun 1978. Selain pondok itu beliau juga pernah mondok di Krapyak, di Buaran Pekalongan.

Setelah pulang dari pesantren beliau aktif membantu mengajar di Pondok milik ayahandanya dan ikut berkecimpung dalam masyarakat. Pertama kali beliau mengajar pada santrinya yaitu kitab "*Burdah*" yang bertempat di masjid Baiturrochim. Selain mengajar pada santri beliau juga mengajar *Diniyah ba'da* dzuhur untuk orang kampong yang waktu itu bertempat di MI Ma'arif. Adapun kitab-kitab yang

pernah beliau khatamkan antara lain adalah : *Taqrib, Bidayatul Hidayah, Sulamuttaufik, Safinah*, dan lain-lain, sedangkan untuk ilmu nahwu diampu oleh teman beliau yaitu bapak H. Quraisyin.

c. Program Pendidikan PPTQ al-Asy'ariyyah Wonosobo

Pada awalnya, pondok ini merupakan padepokan santri yang terletak di pinggir kali prupuk, dusun Ngebrak/ Karangsari, Kalibeber, Mojotengah, Wonosobo. Di tempat itu diajarkan ilmu baca tulis al-Qur'an, fiqih dan tauhid. Padepokan ini merupakan pesantren pertama di Kalibeber sebagai tempat pesemaian ilmu agama, sehingga arus santri yang mondok semakin banyak tanpa memerlukan waktu lama. Karena semakin banyak orang-orang yang nyantri dan padepokan terkena luapan banjir kali prupuk, maka padepokan dipindah ke dukuh kauman Kalibeber (al-Asy'ariyyah sekarang ini).

Sistem pembelajaran Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah masih menggunakan pola non klasikal, dimana seorang kyai masih menjadikan satu bagi semua santri baik yang tua maupun yang muda dalam sebuah pengajian. Pengajian masih menggunakan sistem *wetonan* dan *sorogan*.

Dalam perkembangnya tepatnya saat kepemimpinan pesantren dipegang oleh KH. Muntaha al-Hafidz, pondok pesantren al-Asy'ariyyah mulai dikembangkan dalam berbagai aspek. Berbagai langkah inovatif beliau lakukan untuk memajukannya yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat. Untuk lebih menigkatkan mutu dan pengembangan pendidikan di pesantren, dikembangkan konsep-konsep modernisasi[11] dengan berpedoman pada kaidah *ushul* : *"Al muhafadzatu 'ala al qaddimi al shalih wa al ahdzu bi al jaded al ashlah"*, yaitu melestarikan tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik.

---

[11] Pengertian Modernisasi mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk merubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya untuk disesuaikan dengan situasi baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan tekhnologi modern. Lihat Drs. A. Shamad Hamid, *Islam dan Pembaharuan,* PT. Bina Ilmu, Surabaya. !984. hal. 12

Langkah awal pengembangan pesantren dikhususkan pada pengkajian dan hafalan al-Qur'an masih dipertahankan bahkan lebih dikembangkan lagi. Pengkajian keilmuan materi ke-al-Qur'an-an ditingkatkan dalam berbagai hal. Yaitu : *tahfidzul Qur'an*, ilmu *Tajwid*, ilmu *Qira'ah*, *tafsir Qur'an* dan *ulumul Qur'an* lainnya. Dalam kajian kitab-kitab kuning, didirikan kelembagaan madrasah diniyyah wustho untuk santri SMP, madrasah diniyyah 'Ulya untuk santri SMA/SMK, madrasah Ma'had 'Ali untuk santri mahasiswa dan Tahfidz, serta madrasah salafiyah untuk santri yang tidak menempuh pendidikan formal. Adapun materi kajian madrasah *Diniyah* ini antara lain : *ilmu tauhid*, *nahwu*, *shorof*, *fiqih*, *akhlaq*, *Hadist* dan bahasa arab.

Dalam pengembangan bakat dan keterampilan santri dibentuk wadah atau organisasi bagi para santri. Diantaranya adalah KODASA (Korp Dakwah Santri al-Asy'ariyyah). Kodasa merupakan lembaga khusus pengembangan bakat dan keterampilan santri. Program lembaga ini dintaranya : seni baca al-qur'an (qira'ah), Sholawat, Kaligrafi, pidato 4 bahasa (Arab, Inggris, Jawa dan bahasa Indonesia). Selain itu terdapat organisasi khusus mahasiswa yang disebut DMPA (Dewan Mahasiswa Pondok Pesantren al-Asy'ariyyah). Organisasi ini sebagai wadah para mahasiswa serta para sarjana yang berdomisili di pondok pesantren al-asy'ariyyah. Disamping itu juga sebagai wadah aktivitas dan kreativitas untuk mengembangkan bakat, misalnya dalam bidang jurnalistik diterbitkan *bulletin Royhanuna*, *Madding Haromain* dan *Majalah Multazam*.

Selain pengembangan pendidikan Islam bagi para santri juga didirikan majelis ta'lim yang diperuntukkan masyarakat kalibeber. Pengajian dilaksanakan setelah *ba'da* shubuh bagi para *jam'iyyah* sholat subuh serta pada setiap hari senin dan kamis bagi ibu-ibu masyarakat kalibeber.

Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah didalam mendidik para santrinya, mengkolaborasikan antara sistem *Kholafiyyah* (Modern) serta sistem *Salafiyyah*

(Tradisional) sehingga terjadilah keseimbangan menurut roda perputaran zaman. Sistem pembelajarannya menitikberatkan pada tiga komponen sebagai cirri khasnya yaitu : al-Qur'an al-Karim dengan program unggulan Tahfidzul Qur'annya, kajian kitab kuning, serta penguasaan bahasa Asing (Inggris dan Arab). [12]

1) Pendidikan *Salafiyyah* (Tradisional)

a) Madrasah *Diniyah* Salafiyah

Dewasa ini disadari atau tidak talah terjadi pergeseran moral yang sagat jauh dari apa yang disyariatkan oleh Nabi Muhammad SAW. Hal ini dapat dilihat dalam pola perilaku kehidupan masyarkat, khususnya generasi mudanya. Untuk menjawab rasa kekhawatiran melihat kondisi masyarakat tersebut, *Diniyah* Salafiyah al-Asy'ariyyah berusaha untuk menyelesaikannya dengan mengembalikan persoalan itu pada kontek yang asli melaluii kajian kitab-kitab *Salafy* (Kitab Kuning) yang muatan islamnya sangat dalam sehingga *out put* yang dihasilkan benar-benar menguasai masalah-masalah keagamaan.

Dalam program *Diniyah Salafiyah al-Asy'ariyyah* juga mengembangkan sistem *halaqoh* yang merupakan adopsi dari *ribat Tarim Yaman* sehingga Ustadz dapat lebih inspiratif dalam mengembangkan potensi peserta didik. Diantara kitab yang diajarkan pada program *Diniyah Salafiyah al-Asy'ariyyah*, adalah (1). *Hidayatul Syibyan*, (2). *Muqadimah*

[12] Disamping itu juga didirikan asrama khsus santri menurut jenjang kelas dalam pendidikannya. Adapun rincian asramanya adalah : (1). Blok Tahfidz dialokasikan bagi santri yang menghafal al-Qur'an (tahfidz), putra dan putri.(2).Blok Mahasiswa khusus bagi santri yang berstatus mahasiswa/ kuliah, putra dan putri. (3).Blok Salaf khusus bagi santri yang mendalami kajian kitab kuning, putra dan putri. (4).Blok SMA kelas 1 khusus bagi anak SMA tingkat pertama, putra dan putri.(5).Blok SMA kelas 2 khusus bagi anak SMA tingkat kedua, putra dan putri.(6).Blok SMA kelas 3 khusus bagi anak SMA tingkat ketiga, putra dan putri.(7).Blok SMP kelas 1 khusus bagi anak SMP tingkat pertama, putra dan putri.(8).Blok SMP kelas 2 khusus bagi anak SMP tingkat kedua, putra dan putri.(9).Blok SMP kelas 3 khusus bagi anak SMP tingkat ketiga, putra dan putri.(10).Blok pekerja yaitu santri yang mempunyai tugas pengawasan, perawatan dan perbaikan terhadap sarana-sarana yang ada di lingkup pondok pesantren.

b) Madrasah *Diniyah* Mahasiswa (Madinma)

Madrasah *Diniyah* Mahasiswa (Madinma) PPTQ al-Asy'ariyya adalah suatu lembaga pendidikan keagamaan formal yang merupakan integral pesantren yang merupakan wadah mahasiswa dalam mendalami ilmu agama disamping mengasah daya intelektual santri yang mengacu pada intelektualitas sehingga diharapkan *out put* dari Madinma itu sendiri mampu menjawab tuntutan masyarakat dalam mendampingi dan membimbing masyarakat menuju masyarakat madani yang sesuai denga cita-cita bagsa. ***Baldatun Thoyyibatun Wa Robbun Ghofur.***

Adapun jenjang pendidikan Madinma adalah 3 tahun dengan 1 tahun kelas persiapan (Pra) *I'dadiyyah*. Dalam aktifitasnya MADINMA ditangani oleh tenaga pendidik akademisi dari berbagai alumnus pesantren yang ternama baik dari daerah Jawa Tengah, Jawa Timur maupun Jawa Barat. Disamping itu, tim pengajar adalah mayoritas berasal dari para dosen UNSIQ yang mengampu sesuai dengan bidang keilmuannya serta pendidik dari elemen pesantren al-Asy'ariyyah.

Pendidikan MADINMA berdiri tidak lain untuk mencetak kader-kader intelektual yang terampil yang siap mengapdi pada kepentingan sosial masyarakat dengan ciri khas nilai-nilai kepesantrenan yang tentunya sudah di adaptasi dengan konstelasi di lingkungan pesantren bisa mengaplikasikan ilmunya yang dilandasi dengan pendidikan agama. Sebagai lendasan untuk menjadi insan kamil yang berwawasan *global* dan bertindak lokal yakni kepesantrenan.

Secara umum Pendidikan MADINMA al-Asy'Ariyah ini mengkaji Kitab salafi (Kitab kuning), diantaranya**:** *Nahwu Wadeh* (Juz 1,2,3); *Matn al-Bina'Wa-Ass*; *Amsilatul Tasrifiyah*; *Syifaul Jinah*; *Fatkhul Qaribul Majid*; *al-Husun al-Humaidi*; *I'dzotun Nasyi'in*; *Risalatul Quro' wal huffadz*; *al-itqon*; *Adabu At-ta'lim Wa al-mutta'alim*; *Akhlaqul Banin*; *Minhajil Qowim*; *Arba'in Nawawi*; *Taghib Wa Targhib*; *al-Asbah Wa al-Nadzoir*; *Bulughul Marom*; *Nadhom Maqsud*; *Alfiyah Ibnu Malik*; *Tafsir*

Jalalain; *Mabakhis fii-Ulumil Qur'an*; *Fiqhul Siasah*; *Fiqhul Syirah*; *Abkharul Qur'an*; *At-Tibyan Fii Abadi Hamlatil Qur'an*; *At-tibiyan Fii'Ulumil Qur'an*.

c) Madrasah *Diniyah* Wustho[13]

Berawal dari rasa kekhawatiran melihat kondisi masyarkat Islam pada umumnya, KH. Muntaha Alh., menggagas suatu *Diniyah* yang sejajar dengan SMP dan SMA. Harapan dari Beliau dengan diadakannya *Diniyah* tersebut pola dan tata-cara *(muammalah)* para peserta didik yang ada di dalamnya dapat menjadi *Insanul kamil* yaitu; manusia yang senantiasa memijakkan hal kehidupannya dengan sendi-sendi agama.

Salah satu kekurangan pendidikan lembaga formal adalah agama sebagai salah satu mata kajian yang hanya di jadikan objek *study* dan disejajarkan dengan mata kajian lain. Padahal seharusnya agama didahulukan sebagai *study* yang penting karena berhubungan dengan aspek kehidupandan membutuhkan keteladanan serta penghayatan.

Asatidz/ustadzah yang ada Wustho Ulya Berasal dari lulusan Pondok pesantren yang cukup di kenal di kalangan masyarakat oleh karena itu sudah tidak di sangsikan lagi keahliannya. Diantaranya adalah *Muttakhoij* (Alumnus) Pondok pesantren: Serang, Termas, Jombang, Sunan Pandanaran, Krapyak, Nurul Ummah, Futtuhiyah, dan lain sebagainya.

Terkait dengan kitab yang dikaji pada pendidikan *Diniyah Wustho*, antara lain: *Syifa'ul Jinah; Bidayatul musthafidh; Risalatul Qurro' wal Khoffadz; Nadhom* dan terjemah *jurumiyah*; *Jurumiyah* makna *gundul*; *Awamil Jurjanji; Amsilatutasyrifiyah* (Istilah dan maknawi); *Amsilatutasyrifiyah (Lughowiyah); Aqidatul Jalal; Mabadi'ul Fiqiyah (Juz I & II); Mabadi'ul Fiqiyah (Juz III & IV); Syafinatun Naja; Aqidatul 'Awam; Darul 'aqodu diniyyah (Juz I & II); Darul 'aqodu diniyyah (Juz III & IV); Arbain Nawawi; Wasilatul Musthofa; Nadhom Ta'lim Muata'alim*, dan *Akhlaku Banin (Libanat).*

[13] Madrasah Diniyah Wustho-Ulya (Untuk Tingkat SMP dan SMA)

Sementara dalam *Diniyah Ulya*, dikaji beberapa kitab seperti, *Hidayatul Mustahfidh; Mustholahul Tajwid; Jazariyah; Jurumiyah; Nadhom Impriti; Amsilatu Tasyrifiyah; al-Maufudz Wal'lal; Maqsud; Sayfinatunnaja; Sulamut Taufiq; Tijan Dlurori; Jawahirul Kalamiyyah; fatkhul Majid; Buluhul Marom; Washoyaa; Ta'lim Muta'alim*; dan *Bidayatul Hidayah*.

2) Pendidikan *Kholafiyyah* (Modern)

Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah Wonosobo, selain menyelenggarakan pendidikan *salafiyah*, juga menyelenggarakan pendidikan *kholafiyah* (modern-Formal). Secara umum tujuan didirikan pendidikan formal pada Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah dirumuskan sebagai berikut:

1) Membentuk karakter dasar peserta didik yang Qur'ani,
2) Membentuk citra ideal dan dinamis dalam usaha pembentukan *Insan kamil*,
3) Menjadi wadah pengembangan intelektual-religius bagi masyarakat secara luas,
4) Mewujudkan sekolah dengan kualitas tinggi yang terjangkau oleh masyarakat menengah kebawah,
5) Mendorong anak berperilaku santun dan memahami adat kebiasaan yang tidak bertentangan dengan konsepsi syariat Islam.

Lebih spisifik, pendidikan formal pada Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah, bertujuan untuk,

1) Mencetak kader muslim yang intergal terhadap nilai *aqidah Islamiyah* serta bersikap *adaptable*,
2) Melahirkan alumnus-alumnus yang mahir dalam bidang keterampilan sesuai bidangnya dan *berakhlakul karimah*,
3) Mem-*full-Up* potensi-potensi siswa sehingga tumbuh dan berkembang sesuai arah yang benar,
4) Mengkolaborasikan nilai-nilai *manhaj salafu sholeh* dengan ilmu pengetahuan modern bagi para siswa.

5) Memlihara sinergisitas antara kualitas iman, ilmu dan amal (ontologi, epistimologi, dan axiologi).

Berikut lembaga pendidikan formal yang dikelola Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asy'ariyyah Wonosobo.

a) Tk Takhassus al-Qur'an Kalibeber

Sebagai wujud simbangsih pembelajaran anak usia dini dan juga pengabdian untuk masyarakat sekitar khususnya desa Kalibeber, maka Yayasan al-Asy'ariyyah pada tahun ajaran 2009/ 2010 mendirikan TK Takhassus al-Qur'an Kalibeber berlokasi di Dukuh Mekarsari, Kalibeber ± 300m dari SD Takhassus al-Qur'an atau kurang lebih 1 km dari PPTQ al-Asy'ariyyah. TK Takhassus al-Qur'an Kalibeber ini juga tidak menutup kemungkinan bagi masyarakat luar Wonosobo yang berkeinginan dan sudah disediakan asrama bagi murid yang berasal dari luar Wonosobo.

b) Balai Panti Asuhan Hajah Maryam (Darul Aitam)

Yayasan al-Asy'ariyyah juga mendirikan suatu unit lembaga yang berusaha memfasilitasi anak-anak yatim piatu, agar dapat menjadi SDM yang berkualitas. Dengan demikian hak-hak mereka untuk belajar bisa terealisasikan sebagaimana anak-anak yang lain. Lokasi Darul Aitam terletak didekat asrama dan SD Takhassus al-Qur'an Kalibeber, sebelah masjid al-Muhajirin Mekarsari Kalibeber Mojotengah Wonosobo.

c) SD Takhassus al-Qur'an (Sekolah Berasrama)

al-Mukarom KH. Muntaha Alh, tepatnya pada tanggal 24 Agusutus 1994 berusaha mendirikan suatu lembaga pendidikan dasar yang didalamnya memprioritaskan pembelajaran al-Qur'an baik secara penghafalan, bacaan, dan kontekstualnya. Lembaga yang dimaksud adalah SD Takhassus al-Qur'an Kalibeber. Namun pada realisasinya gagasan pendirian lembaga pendidikan formal tersebut baru dapat diwujudkan pada tahun ajaran 2005/2006 oleh putera beliau yaitu KH. Abah Faqih Muntaha.

d) SMP Takhassus al-Qur'an

(1) SMP Takhassus al-Qur'an Kalibeber (Induk)

Berdirinya SMP Takhassus al-Qur'an pada tahun1989 di Kalibeber Wonosobo adalah bagian dari inisiatif al-Mukarom KH. Muntaha Alh. Awalnya lembaga ini diperuntukkan hanya bagi santri yang menginginkan keseimbangan antara pendidikan agama dan umum, namun pada akhirnya banyak masyarakat sekitar yang tergugah hatinya dengan keberadaan lembaga tersebut. Hal itu didasarkan pada kesadaran masyarakat akan pentingnya keseimbangan antara ilmu dan amal, antara ilmu dunia serta ilmu akhirat. Kurikulum yang dipakai SMP Takhassus al-Qur'an Kalibeber adalah kurikulum yang dikeluarkan oleh Depdiknas. Dan juga memiliki kurikulum tersendiri yaitu kurikulum ketakhassusan yang meliputi pelajaran keagamaan (al-Qur'an, Hadist, Fiqih, Aswaja, Aqidah Akhlak, Nahwu Sorof serta pelajaran bahasa Arab dan bahasa Inggris).

(2) SMP Takhassus al-Qur'an Kalibeber *Fillial*

Dalam sistem pendidikannya SMP Takhassus al-Qur'an *Fillial* memberlakukan sistem pendidikan seperti yang ada di Kalibeber. Lembaga ini diasramakan dan letaknya di Desa Dero Duwur ± 8 km dari PPTQ al-Asy'ariyyah Kalibeber. Keberadaan SMP ini berdekatan dengan makam keluarga al-Mukarom KH. Asy'ari dan al-Mukarom KH. Muntaha Alh.

Di samping membuka SMP Takhassus al-Qur'an Kalibeber *Fillial* Dero Duwur juga membuka lembaga yang sama didaerah-daerah yang lain, yaitu : di Ngabang (Kaltim), Tuminyang (Banyumas), Baran (Ambarawa), Beber (Jabar), Jogoyitnan (Wonosobo), Limpursari (Wonosobo), Kalierang (Wonosobo).

e) SMA Takhassus al-Qur'an

(1) SMA Takhassus al-Qur'an Kalibeber (Induk)

SMA Takhassus al-Qur'an Kalibeber yang berdiri tahun 1989, telah mampu merubah wajah terutama bila dilihat dari

penampilan fisik, sehingga pada tahun 1999 statusnya berubah dari status diakui menjadi disamakan. Sesuatu yang sangat substansial adalah keberadaan SMA Takhassus al-Qur'an senantiasa berusaha menanamkan kepribadian yang selaras dengan norma dan etika agama terhadap para peserta didik.

Kurikulum yang dipakai SMA Takhassus al-Qur'an Kalibeber adalah kurikulum yang dikeluarkan oleh DEPDIKNAS. Dan juga memiliki kurikulum tersendiri yaitu kurikulum yang memperioritaskan pada pendalaman nilai-nilai agama (Nahwu Sorof, al-Qur'an, *Hadist*, Aswaja, dan Fiqih) serta pembelajaran bahasa Asing, bahasa Arab, dan bahasa Inggris.

SMA Takhassus al-Qur'an membuka tiga jurusan yaitu IPA, IPS serta Bahasa. Dengan fasilitas pendukung yaitu : LAB Fisika, LAB Biologi dan Kimia, LAB Komputer, LAB Bahasa, Perpustakaan Standard, Lapangan Boal (Voli, Basket, dan Sepakbola) serta terdapat Mushola di dalam halaman sekolah.

(2) SMA Takhassus al-Qur'an *Fillial* (Dero Duwur)

PPTQ al-Asy'ariyyah berusaha menjembatani adanya dikotomi antara keterpurukan ekonomi dengan kewajiban belajar 9 tahun, dengan mendirikan SMA Takhassus al-Qur'an filial yang pada kegiatan belajar mengajarnya tidak memungut biaya serta mengasramakan para siswanya. Letak lembaga tersebut berada ± 8 km dari PPTQ al-Asy'ariyyah, satu komplek dengan SMP Takhassus al-Qur'an filial. Pendirian lembaga tersubt dimaksudkan oleh pihak pendiri agar faktor ekonomi bukanlah menjadi penghalang dalam menuntut ilmu.

(3) SMK Takhassus al-Qur'an Kalibeber

SMK Takhassus al-Qur'an merupakan suatu lembaga pendidikan kejuruan yang memadukan antara teknologi modern dengan disiplin ilmu al-Qur'an. Keberadaan SMK Takhassus al-Qur'an didasarkan untuk meningkatkan kemampuan teknologi guna menghadapi era pasar bebas, sekaligus mengimbangi dengan kualitas spiritual dan etika

islami. Oleh karena itu SMK Takhassus al-Qur'an berihtiar dengan mensiapkan calon tenaga terampil yang *berakhlakul karimah* dan berwawasan *Qur'ani*.

(4) MA Takhassus al-Qur'an Wonosobo

Yayasan al-Asy'ariyyah mendirikan suatu lembaga pendidikan setingkat SMA yang bernaung di Departemen Agama dan diberi nama Madrasah Aliyah Takhassus al-Qur'an Wonosobo. Cita-cita luhur ini lahir didasarkan atas pelayanan pendidikan yang terjangkau oleh masyarakat bawah, dengan corak agamis, dan penggalian potensi ketrampilan peserta didik sehingga *out-put* (kelulusan) yang dihasilkan dapat berkiprah dan berkembang serta bermanfaat bagi masyarakat.

2. Praktek Ekonomi Islam di PPTQ al-Asy'ariyyah Wonosobo

Praktek ekonomi Islam di PPTQ al-Asy'ariyyah terlaksana dalam Badan Usaha Milik Yayasan al-Asy'ariyyah yang awalnya merupakan Koperasi Pondok Pesantren (Kopontren) al-Asy'ariyyah yang didirikan pada tahun 1988 dan dikembangkan secara intensif pada tahun 1996. Badan Usaha pesantren tersebut memperoleh Badan Hukum sendiri dengan Nomor 12810/KWK.II./VII/1996 tertanggal 24 April dengan nama Kopontren Nusa Usaha yang beranggotakan santri, pelajar dan masyarakat sekitar pesantren. Unit usaha yang dijalankan oleh BUMY tersebut terdiri atas: [14]

a. Warung Serba Ada (Waserda) "al-Hikmah"

Waserda ini menyediakan menyediakan kebutuhan sehari-hari bagi santri seperti kitab-kitab, buku-bacaan, alat tulis, seragam, makanan kecil, Perlengkapan mandi, perlengkapan tidur, rokok dan lain-lain. Badan usaha ini adalah cikal bakal berdirinya Kopontren Nusa Usaha. Waserda yang menjalankan jual beli ini jika dikaitkan dengan kajian *fiqh muamalah* erat kaitannya dengan *al-Buyu'*.

Pada prinsipnya usaha ini adalah menggunakan konsep jual beli. Waserda ini dikelola oleh seorang karyawan di

[14] Robingun Suyud El Syam, *op.cit*., h. 44.

siang hari dan santri di sore dan malam hari. Karyawan digaji perbulan, sedangkan santri digaji dengan bayaran permalam. *Ijab qabul* jual beli di waserda ini biasa dilakukan secara eksplisit. Waserda ini menyediakan kebutuhan sehari-hari bagi santri seperti kitab-kitab, buku-bacaan, alat tulis, makanan kecil, perlengkapan mandi, perlengkapan tidur, rokok dan lain-lain. Walaupun waserda ini dikelola pondok pesantren tetapi tidak ada perbedaan harga dalam jual beli terhadap santri maupun masyarakat sekitar dan tidak ada paksaan bahwa santri diharuskan membeli keperluannya di waserda ini.

b. Unit Simpan Pinjam Nusa Usaha

Kopontren Unit simpan Pinjam "Nusa Usaha" berdiri pada periode KH. Muntaha Alh pada tahun 1989. Pada awalnya USP ini dari keinginan keluarga kyai untuk mendirikan usaha keuangan seperti koperasi. Setelah USP ini berjalan kemudian diserahkan pada yayasan untuk dikelola. Pada awalnya unit ini hanya melayani simpanan santri, untuk membantu santri dalam mengelola keuangan mereka dan mempermudah orang tua untuk mengirim uang untuk anaknya.[15] Pada akhir tahun 2007, setelah mengikuti pelatihan manajemen USP P2 KER unit usaha ini mengembangkan usahanya dengan pelayanan yang diperluas.[16] Sedangkan transaksi di Kopontren Unit Simpan Pinjam ini adalah sebagai berikut;[17]

1) Produk Simpanan

(a) Tabungan Anak Sholih dan Sholikhah (TAS), Adalah tabungan anak-anak setingkat SD atau MI dan sederajat, bertujuan untuk menanamkan gemar menabung sejak dini, mendidik dan mempersiapkan untuk masa depan yang lebih cerah sebagai wujud prestasi anak-anak sholih-sholihah.

---

[15] Wawancara dengan Bapak Barokah, manager di USP Nusa Usaha pada tanggal 3 April

[16] Robingun Suyud El-Syam, *loc.cit*.

[17] Brosur Kopontren Unit Simpan Pinjam (Kelompok Syirkah Mu'awwannah).

(b) Tabungan Santri Mandiri (TABASAM), Tabungan santri, pelajar, mahasiswa dan yang sederajat, guna membantu menyimpan dan mengatur penggunaan uang pendidikan sebagai amanah orang tua.

(c) Tabungan Haflah Khotmil Qur'an (TAHMIL QUR"AN)

(d) Tabungan Masyarakat (TAMASYA), Tabungan untuk masyarakat dan para lumni.

(e) Tabungan Qurban (TAQUR), Tabungan yang membantu mewujudkan keinginan untuk berqurban. Dengan setoran taqur setiap hari selama satu tahun. Misal Rp.2000,- perhari dalam jangka waktu satu tahun (365 hari) bisa memperoleh satu ekor kambing.

(f) Tabungan Safari Wisata dan Dakwah (TASWIDA)

(g) Simpanan Berjangka Mudhorabah (SISKA *Mudhorabah*), Simpanan berjangka para anggota dengan waktu tertentu yang telah disepakati.

2) Produk Pembiayaan

(a) al-Mudharabah

Merupakan bentuk kerjasama pengelolaan modal, USP Nusa Usaha sebagai penyedia modal dan anggota sebagai pengelola tersebut dengan perhitungan bagi hasil.

(b) al-Murabahah

Merupakan bentuk kerja sama USP Nusa Usaha membantu membiayai pembelian barang yang dibutuhkan pemohon.

(c) Jasa Penerimaan Transfer Keuangan Santri

Jasa penerimaan pengiriman uang dari orang tua santri untuk biaya di pondok pesantren. Dalam transfer keuangan santri ini USP menggunakan jasa dari bank-bank konvensional yang mudah dijangkau dari daerah-daerah di Indonesia. Dari produk-produk tersebut hanya beberapa yang masih diminati oleh anggota.[18]

[18] Dokumentasi USP Nusa Usaha 2012.

c. Foto Studio "al-Lion"

Salah satu badan usaha milik yayasan al-Asy'ariyyah yang juga bergerak di bidang jasa adalah studio foto al-Lion. Studio foto ini dikelola oleh seorang fotografer, yang dibayar dari 40% keuntungan yang didapat. Studio foto ini melayani pemotretan baik individu maupun kelompok, cetak foto dan jasa lain yang berkaitan dengan fotogarfi. Studio foto ini hanya melayani pengambilan yang tidak melanggar syariat islam, tidak melayani foto yang yang mengandung pornografi. Jasa ini tidak hanya melayani santri tetapi juga melayani masyarakat sekitar. Antara santri dan masyarakat sekitar terkadang diberlakukan harga yang berbeda. Untuk santri dan alumni (tidak semua santri dan alumni) terkadang harga lebih murah.

d. Fotokopi El-Nusa

PPTQ al-Asy'ariyyah merupakan pesantren yang 90 persen santrinya juga merupakan peserta didik dari berbagai jenjang pendidikan formal. Dengan adanya jasa fotokopi ini kegiatan santri yang memerlukan jasa fotokopi akan mudah terpenuhi. Dan dengan besarnya jumlah santri yang menggunakan jasa ini, maka usaha ini juga akan menambah pemasukan bagi yayasan.

Jasa fotokopi ini menetapkan harga yang sama untuk santri dan masyarakat. Buku atau naskah lain yang akan difotokopi pun harus yang tidak bertentangan dengan *syari'at* islam. Hal yang sering terjadi di jasa fotokopi ini adalah ketika ada yang fotokopi dalam jumlah banyak dan milik kelompok kemudian pembayaran menunggu semua uang terkumpul. Hal ini sering dilakukan santri ketika memfotokopi dalam jumlah besar. Fotokopi El-Nusa ini bisa saja menaikkan harga karena penundaan pembayaran, tetapi ternyata harga tetap sama.

e. Poliklinik Hajah Maryam

Letak poliklinik ini berada di Jalan Raya Jawar Kalibeber Mojotengah Wonosobo, kurang lebih 500 meter dari PPTQ. al-

Asy'ariyyah, sedangkan balai daruratnya berada di komplek pesantren. Lembaga ini lebih cenderung sebagai lembaga sosial yang menangani kesehatan santri. Lembaga ini tidak terpaku pada laba yang diperoleh dari usaha menangani kesehatan santri seperti rumah sakit atau poliklinik pada umumnya. Poliklinik ini merupakan kerja sama antara pondok pesantren sebagai penyedia tempat dan pengelola dengan dokter yang membuka praktek.

Lembaga ini lebih cenderung sebagai lembaga sosial yang menangani kesehatan santri. Lembaga ini tidak terpaku pada laba yang diperoleh dari usaha menangani kesehatan santri seperti rumah sakit atau poliklinik pada umumnya. Poliklinik ini merupakan kerja sama antara pondok pesantren dan dokter praktek. Pondok pesantren sebagai penyedia tempat dan pengelola keuangan dan dokter sebagai pengelola sehari-hari. Kebanyakan yang berobat di poliklinik adalah santri karena masyarakat sekitar mengira poliklinik hanya untuk santri.

Santri yang berobat di poliklinik, harus membayar jasa dokter sesuai dengan tarif yang ditentukan beserta obatnya. Tetapi pembayaran dilakukan sesuai dengan kondisi keuangan masing-masing santri. Santri yang mempunyai uang akan langsung membayar, tetapi bagi santri yang uangnya hanya cukup untuk kebutuhan sehari-hari, boleh membayar biaya dokter setelah mendapat kiriman dari uang dari orang tua.

Penundaan pembayaran ini tidak dikenai denda atau kenaikan biaya karena penundaan pembayaran. Hal ini dilakukan karena poliklinik memang disediakan untuk menangani kesehatan santri, bukan laba sebagai prioritas usahanya. Uang dari hasil operasional digunakan untuk membayar dokter, perawat dan untuk membeli obat. Kemudian sisanya akan diserahkan ke pihak yayasan lewat Unit Simpan Pinjam. Menurut Muchotob Hamzah "poliklinik ini lembaga sosialnya pondok yang menangani kesehatan, jadi tidak ada masalah".[19]

---

[19] Wawancara dengan Bapak Muchotob Hamzah, salah satu pendiri Yayasan al-Asy'ariyyah pada Tanggal 12 Mei 2012

f. Percetakan Bahana

Percetakan ini banyak melayani pencetakan buku-buku panduan mengaji atau belajar dan modul-modul. Dengan berdirinya percetakan kebutuhan di bidang percetakan baik di lingkungan santri, kepengurusan serta kebutuhan yayasan dapat terfasilitasi oleh badan usaha milik yayasan tersebut sehingga terjadi mutualisme antar unit lembaga di bawah naungan yayasan al- Asy'ariyyah.

Percetakan ini hanya melayani pencetakan buku-buku yang tidak bertentangan dengan *syari'ah* Islam. percetakan ini merupakan kerja sama antara Yayasan al-Asy'ariyyah dan percetakan bahana. Semula Yayasan mempunyai percetakan tersendiri tetapi karena kurangnya sumber daya kemudian merger dengan percetakan bahana. Maka di sini terjadi akad *syirkah al-mufawadhah* adalah sebuah persekutuan posisi dan komposisi pihak-pihak yang terlibat di dalamnya tidak sama, baik dalam hal modal, pekerjaan maupun dalam hal keuntungan dan resiko kerugian.

g. Rental Mobil al-Asy'ariyyah

Badan usaha ini melayani jasa sewa alat transportasi dan juga melayani jasa angkutan umum. Untuk jasa sewa tersedia bus, mini bus, ambulance, dan mobil bak terbuka. Jasa ini dalam *fiqh* merupakan konsep *ijarah* yaitu mentransaksikan manfaat dari harta-benda. Rental mobil al-Asy'ariyyah ini akan memeriksa keadaan kendaraan yang akan disewa dan kemudian akan menginformasikan secara transparan kualitas dan keadaan kendaraan tersebut. Pihak rental kadang juga menyarankan orang yang akan untuk memeriksa kondisi kendaraan yang akan mereka sewa karena kendaraan yang disewakan sudah tua.

Semua kendaraan yang disewakan adalah milik penuh yayasan al-Asy'ariyyah. Jasa sewa mobil di sini mengharuskan dengan sopir dari pihak rental, hal ini untuk menghindari pemanfaatan kendaraan yang tidak sesuai dengan syariah islam. jika ada kerusakan pada kendaraan akan menjadi

tanggung jawab pihak rental. Untuk menyewa kendaraan di sini tidak ada jaminan. Sedangkan sopir akan mendapatkan gaji dengan sistem mudharabah, dari keuntungan yang didapat 30% untuk gaji supir dan 70% untuk rental.

Selain Badan Usaha Milik Yayasan ini, praktek ekonomi Islam juga dilakukan oleh santri. Santri *salaf* memiliki kantin dan warung mie ayam yang dikelola mereka sendiri. Di kantin tersebut, masyarakat sekitar pondok pesantren menitipkan makanan, kemudian kantin akan menjual kembali makanan-makanan tersebut kepada santri-santri dengan selisih harga dari harga yang telah ditetapkan oleh orang menitipkan. Di warung mie ayam yang dikelola santri *salaf*, kebanyakan pembeli juga santri sendiri. Dan makanan yang tidak terjual akan diambil kembali oleh si penitip Modal awal usaha yang dikelola santri *salaf* ini adalah dari Madrasah *Diniyah* Salafiyyah.

Berkaitan dengan praktek jual beli *Mażhab* Fiqih Syafi'i di Pondok pesantren al-Asy'ariyah skarang ini dapat disimpulkan sudah mengarah kepada sistem jual beli modern. Hal ini dapat dilihat, bahwa secara kelembagaan pesantren ini sudah memeliki WASERBA (Warung Serba Ada) yang dikelola dalam bentuk swalayan. Begitu juga para santri pondok pesantrin lebih suka membeli di swalayan, supermaket, hypermarket, bahkan membeli secara *online* melalui internet.

Dalam pandangan K.H. Ibnu Jauzi, praktek jual beli ala fiqih Asy-Syafi'i di pesantren Al Asy'ariyah sudah banyak yang ditinggalkan baik secara kelembagaan, maupun dikalangan para santrinya. Dengan argumentasi pesantren berharap tetap eksis di tengah arus globalisasi dan mampu memberikan pelayanan optimal, cepat dan tepat kepada para santri khususnya dan masyarakat pada umumnya. Begitu juga para santri mampu berinteraksi dengan pasar modern yang menggunakan teknologi canggih, sehingga hal ini memberikan pelajaran kepada para santri untuk bisa menggunakan teknologi canggih melalui media internet, bahkan mampu melakukan transaksi jual beli secara *online*.[20]

[20] Wawancara dengan pengasuh dan sesepuh PPTQ Al Asyariyah bapak KH, Ahmad Jauzi pada tanggal 2 Maret 2017

Pandangan yang sama juga disampaikan oleh Dr. K.H. Muchotob Hamzah MM, pesantren dan para santri lebih suka transaksi jual di pasar-pasar modern karena dinilai lebih praktis, cepat bahkan ada nilai gengsinya yaitu mengikuti trend pada era modern ini.[21] Dr. KH Abdurrahman Asy'ary Pengasuh PPTQ al-Asyariyyah, menurutnya transksi di pasar modern mempunyai arti tersendiri, menyenangkan skaligus sangat menggiurkan terhadap produk-produk yang diperjualbelikan, baik secara kualitas, kuantitas, dan produk-produk yang diperjualbelikan mengikuti mode dan tren era modern.[22] Bahkan KH. Khaoirullah Al Mujatabah SHI. juga mempunyai pandangan yang agak berbeda, secara hukum jual beli di pasar modern di swalayan dan supermarket-supermaket adalah sah, jual beli seperti ini disebut dalam fiqih sebagai jual beli *mu'thah*, termasuk jual beli *online* adalah sah dari sisi hukumnya karena bisa memberikan kemaslahatan dan kemudahan bagi manusia. Sedangkan dari sisi eksistensinya, pesantren al-Asy'ariyyah dan dan para santrinya mengikuti tren pasar modern sebagai pengaruh dari arus globalisasi dalam kehidupan ini. Skaligus untuk mengubah citra masyarakat yang sebagian besar masih memandang bahwa pesantren dan santri diidentikkan sebagai lembaga dan manusia yang bersifat tradisional, tertinggal, tidak beraturan, dan ketinggalan zaman.[23]

B. Eksistensi Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di PP Al Munawir Krapyak

1. Gambaran Umum PP al-Munawwir Krapyak

a. Letak Geografis

Pondok Pesantren Krapyak terletak di dusun Krapyak, Desa Panggungharjo, Kecamatan Sewon, Kabupaten Bantul, Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta. Bagian utara

---

[21] Wawancara dengan pengasuh dan sesepuh PPTQ Al Asyariyah Dr. KH. Muchotob Hamzah, MM, pada tanggal 28 April 2017

[22] Wawancara dengan pengasuh dan sesepuh PPTQ Al Asyariyah Dr. KH. Abdurrahman Asy'ary, Tanggal 9 April 2017

[23] Wawancara dengan pengasuh dan sesepuh PPTQ Al Asyariyah KH. Khaoirullah Al Mujatabah

berbatasan dengan tapal batas antara Kotamadya Yogyakarta dan Kabupaten Bantul. Alamat Pondok Pesantren al-Munawwir berada di jalan KH. Ali Maksum Krapyak Tromol Pos 5 Yogyakarta.

Dusun Krapyak adalah dusun yang cukup maju dibandingkan dengan dusun-dusun lainnya yang ada di Desa Panggungharjo. Kemajuan ini karena didukung oleh beberapa faktor, salah satunya adalah letak geografis yang sangat dekat dengan pusat kota dan pusat-pusat pendidikan di Yogyakarta. Keadaan ini secara otomatis dapat mempengaruhi pola pikir masyarakat, sosial budaya dan status ekonominya.

Secara geografis, jarak tempuh Dusun Krapyak dengan kantor Desa Panggungharjo adalah 1,5 Km, dengan kota kecamatan 3 Km, dengan kota kabupaten 8 Km, dengan kota provinsi 3 Km. Karena letak geografisnya yang sangat strategis ini, dusun Krapyak termasuk dusun yang cukup dikenal terlebih oleh kaum agamawan, karena di dusun inilah berdiri pondok pesantren yang terkenal dengan pondok para penghafal al-Quran yaitu Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak yang lebih dikenal dengan sebutan Pondok Pesantren Krapyak.

b. Perkembangan Pesantren Al Munawwir Krapyak

Pondok pesantren al-Munawwir krapyak Yogyakarta ini didirikan oleh KH. M, Moenauwir pada tanggal 15 november 1919 M. Pondok pesantren ini semula bernama Pondok Pesantren Krapyak, karena memang letak pondok tersebut di Dusun Krapyak, kemudian pada tahun 1976-an nama Pondok tersebut ditambai dengan al-Munawwir sehingga lengkapnya adalah pondok pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta. Penambahan nama al-Munawwir ini untuk mengenang nama pendirinya KH. M. Moenauwir.

Pada awal berdirinya, pesantren ini menekankan pengajaran al-Qur'an, baik secara *binnadhar* degan membaca langsung, *bilghoib*, *hafalan*. Kemudian dari pelajaran *bilghoib* ini dilanjutkan dengan pelajaran *qiraat sab'ah* (tujuh macam bacaan al-Qur'an), hal ini sesuai dengan keahlian KH. M. Moenauwir figur ulama besar yang ahli di bidang Qur'an. Pada perkembangan selanjutnya Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak ini tidak hanya berkompeten dalam bidang al-Qur'an saja melainkan merambah keilmu-ilmu lain khususnya pendalaman kitab kuning yang kemudian disusul dengan penerapan Sistem Madrasah (klasik) yang pada kemajuan selanjutnya menjadi lembaga-lembaga.

Santri Pesantren berasal dari berbagai daerah di Indonesia dan beberapa di antaranya dari luar negeri. Para santri yang ada di pesantren al-Munawwir bisa digolongkan menjadi tiga. *Pertama,* santri biasa. yakni selain belajar mengaji juga belajar di madrasah Tsanawiyah atau Aliyah di lingkungan pesantren. *Kedua,* santri takhasus, yakni khusus mengaji dan menghafal al-Qur'an. *Ketiga,* santri yang tinggal dan mengaji di pondok sambil belajar di berbagai sekolah atau Perguruan Tinggi luar lingkungan pesantren. Santri puteri umumnya adalah menghafal al-Qur'an.

Semua santri selain diwajibkan mengikuti kegiatan pengajian yang diadakan oleh pesantren menurut tingkatannya juga diharuskan mengikuti berbagai kegiatan ekstrakurikuler dan ketrampilan. Pengajian diberikan dalam bentuk *sorogan, bandungan, wetonan, muhadloroh/pembahasan kitab,* dan lain-lain. Pelajaran ekstra dan ketrampilan yang diberikan antara lain latihan berorganisasi dan kepemimpinan, khitobah (latihan berpidato), praktek ibadah, memimpin *tahlil*, seni baca al-Qur'an, olah raga, bakti masyarakat dan kecakapan berbahasa Arab.

Kegiatan bakti masyarakat umumnya dilakukan oleh santri senior yang tergabung dalam Korp Dakwah Mahasiswa (KODAMA). Setiap Kamis malam mereka memberikan penyuluhan dan bimbingan agama kepada masyarakat di sekitar Yogyakarta, yang mempunyai sekitar 40 kelompok pengajian.

Beberapa perkembangan yang bisa dicatat antara lain: tahun 1984 mendirikan Madrasah Ibtidaiyah, tahun 1951 mendirikan madrasah Tsanawiyah, dan Madrasah Haffadz (madrasah menghafal al-Qur'an). Saat ini kegiatan pendidikan di pesantren ini meliputi Taman Kanak-kanak, Madrasah *Diniyah* Tsanawiyah, Aliyah, Madrasatul Banat, Madrasatul Huffadz, pengajian khusus Bahasa Arab dan syariah, pengajian kitab dan sebagainya. Pelajaran di madrasah-madrasah dikenal adanya ijazah, namun bagi santri takhasus itu tidak ada.

Beberapa sarana fisik yang terdapat di kompleks pesantren yang luasnya sekitar 3 hektar ini antara lain: gedung-gedung sekolah, masjid, bangunan asrama/pondok, perumahan ustadz, dapur, dua lapangan bulutangkis, lapangan voly, lapangan sepak bola, tenis meja dan lain-lain. Juga terdapat perpustakaan yang hampir semua buku/kitab yang ada berbahasa Arab. Untuk melayani kebutuhan para santri sudah ada toko pesantren.

Kepemimpinan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak[24]

Pondok Pesantren Krapyak didirikan pertama kali oleh KH.M. Moenauwir pada tahun 1910 M pada tanggal 15 November. Dinamakan Pondok Pesantren Krapyak karena memang letaknya di dusun Krapyak Kulon, Panggungharjo, Sewon, Bantul. Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak terkenal sebagai pondok pesantren al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan keahlian KH. M. Moenauwir yang memang menjadi figur juga sebagai ulama besar ahli al-Qur'an di Indonesia pada masanya dan al-Qur'an inilah yang menjadi ciri khusus Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta.

Pada perkembangan selanjutnya, Pondok Pesantren Krapyak tidak hanya mengkhususkan pendidikannya dalam hal hafalan al-Qur'an saja, namun kemudian banyak berdiri lembaga pendidikan yang mengajarkan ilmu-ilmu *syari'ah* dan ilmu umum sebagai bentuk respon \pondok pesantren terhadap perkembangan zaman. Hal ini dapat kita lihat dari periodisasi kepemimpinan pondok pesantren yakni: (1). Periode KH. M. Moenauwir (1910 - 1942 M), (2). Periode KH.R. A. Affandi, KH. R. Abdul Qodir, dan KH. Ali Ma'sum (1942 - 1968 M), (3). Periode KH. Ali Ma'sum (1968 - 1989 M), (4). Periode KH. Zainal Abidin Munawwir (1989 M - sekarang)

Pondok Pesantren Krapyak selama berada di bawah pimpinan KH. M. Moenauwir, mengkhususkan kegiatan pendidikannya pada pengajian kitab suci al-Quran dan sebagai kelengkapan pengajaran al-Quran diajarkan pula kitab-kitab kuning, meliputi kitab-kitab tafsir, fiqih, *hadist* dan lain sebagainya. Hal ini dikarenakan sumber dari ilmu-ilmu tersebut di atas adalah al-Qur'an dan *Hadist* Nabi. Sebelum mendirikan pondok pesantren ini, KH.M. Moenauwir pernah belajar di Makkah selama 21 tahun. Dan selama 16 tahun di Makkah KH. M. Moenauwir hanya mengkhususkan belajar pada bidang al-Qur'an dan cabang-cabangnya, baik tahfidz, tafsir dan qiro'ah sab'ah. Di antara guru beliau adalah Syekh

[24] Pengurus Pusat PP. Al Munawwir Krapyak Yogyakarta, Sejarah dan Perkembangan Pondok Pesantren Al Munawwir Krapyak Yogyakart, ..., hal. 4.

Abdullah Sanqoro, Syekh Syarbini, syekh Mukri, Syekh Ibrahim Huzaimi, Syaekh Mansyur, Syekh Abdus Syakur dan Syekh Musthofa.

Sekembali dari Makkah, beliau tinggal di kampung Kauman untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama Islam di rumahnya. Kemudian beliau pindah ke Krapyak Kulon dan mendirikan Pondok Pesantren Krapyak karena banyaknya santri yang ingin belajar dengan beliau sedangkan rumahnya sudah tidak dapat menampung lagi. Lebih dari itu, yang tidak kalah penting adalah untuk menghindarkan diri dari kewajiban budaya "*sebo*" dihadapan raja.

Daerah Krapyak, semula dikenal sebagai daerah yang cukup rawan. Selain daerahnya yang terdiri dari semak-semak dan belantara, masyarakatnya masih sedikit yang memeluk dan melaksanakan ajaran Islam, kebanyakan mereka adalah kaum abangan. Namun demikian, dengan berdirinya pesantren dan terdengarnya suara alunan ayat-ayat suci al-Qur'an setiap hari seakan mengajak orang-orang di sekitarnya untuk menuju ke arah jalan terang dan lurus, agama Islam. Oleh karena itu, KH. M. Moenauwir terus berusaha mengembangkan lembaga pendidikan pesantren yang tengah dirintisnya meskipun ada pihak-pihak yang dengki dan selalu merintangi usaha beliau.

Pendidikan dan metode pengajaran pada masa ini diampu langsung oleh KH. M. Moenauwir untuk pengajaran al-Qur'an sedangkan untuk pengajaran kitab kuning selain beliau sendiri yang mengajar dibantu pula oleh santri-santri senior beliau yang dipercaya yang kebanyakan merupakan alumni dari pesantren-pesantren seperti Tremas, Lirboyo, Tebuireng, Purworejo dan lain-lain.

KH. M. Moenauwir meninggal dunia pada tanggal 6 Juli 1942/ 11 Jumadil Akhir 1360 H, kemudian pimpinan podok pesantren ini dipegang oleh para penerusnya yaitu KH.R. Abdul Qodir dan KH.R. Abdullah Afandi (putra) dan kemudian pada tahun 1968 oleh KH. Ali Maksum (menantu). Di bawah kepemimpinan para penerus tersebut, pondok ini

mengalami perkembangan dan mendirikan beberapa lembaga pendidikan. Selain itu, perkembangan fisik pada masa ini juga mulai berkembang. Maka jadilah tiga serangkai ini sebagai pemimpin Pondok Pesantren Krapyak. Di tangan tiga kiai ini, pesantren mengalami kemajuan yang sangat pesat. Namun tak ada yang abadi di dunia ini. Setelah benar-benar membawa Pondok Pesantren Krapyak kepada masa keemasannya satu persatu beliau dipanggil oleh Allah Swt. KH. R. Abdul Qodir pada 2 Februari 1961 dan KH. R. Abdullah Afandi pada 1 Januari 1968.

Sebagaimana telah diuraikan di atas, bahwa KH. Ali Ma'sum telah ikut membina pesantren sejak 1942 dan baru menjadi kiai paling senior setelah kedua kakak ipar beliau wafat, kepemimpinan Pondok Pesantren Krapyak dipegang oleh beliau. Pada periode ini, pesantren mengalami perkembangan yang semakin pesat. KH. Ali Maksum meneruskan usaha-usaha dengan pengabdian dan langkah dengan segala kemampuannya untuk mewujudkan cita-cita para pendahulunya. Pada bidang pendidikan baik al-Quran maupun kitab kuning tetap berjalan sesuai dengan keadaan yang sebelumnya. Dalam menangani pesantren ini, beliau dibantu oleh adik-adik ipar beliau serta para santri senior yang dipersiapkan dalam meneruskan perjuangan dan mengembangkan pondok pesantren, di antaranya KH. Zainal Abidin (pengasuh Ponpes al-Munawwir sekarang), KH. Zaini, KH. Dalhar, KH. Warson, KH. Ahmad, yang semuanya adalah putra dari KH. M. Moenauwir, kemudian ada juga KH. Mufid Mas'ud (menantu dari KH. M. Moenauwir), KH. Atabik Ali (putra dari KH. Ali Maksum), KH. Muhammad Hasbullah (menantu KH. Ali Maksum) serta KH. R. M. Najib Abdul Qodir (putra dari KH. R. Abdul Qodir).

Sekitar tahun 1976 nama Pondok Pesantren Krapyak ditambah dengan "al-Munawwir", sehingga lengkapnya menjadi Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak. Penambahan nama ini untuk mengenang pendirinya yaitu KHR. M. Moenauwir.

Para santri Krapyak di samping mengikuti kegiatan belajar di lembaga-lembaga pendidikan yang ada dalam pesantren, juga diwajibkan mengikuti pengajian *sorogan* dan bimbingan dan latihan-latihan keterampilan lainnya yang erat hubungannya dengan kehidupan di masyarakat. Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak juga mengadakan kegiatan-kegiatan yang bersifat umum yang dapat diikuti oleh masyarakat sekitarnya, antara lain pengajian khusus kaum wanita, kaum pria dan pengajian umum di tempat-tempat tertentu secara bergantian di kampung-kampung wilayah Kabupaten Bantul. Baru-baru ini juga diadakan pengajian kitab tafsir (Tafsir Jalalain) oleh H. Dr. Hilmi Muhammad, M.A. yang diadakan di masjid Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak dan dapat diikuti oleh masyarakat umum.

Pendidikan al-Quran pada periode ini, tetap berlangsung sebagaimana biasanya dan jumlah santri pun semakin banyak, tidak hanya santri laki-laki tapi juga santri perempuan. Untuk santri laki-laki penanggung jawab pendidikan al-Quran adalah KH. Ahmad Munawwir, dibantu oleh KH. Nawawi Abdul Aziz, KH. Mufid Mas'ud dan KH. Zaini Munawwir. Sedangkan penanggung jawab khusus putri adalah KH. Mufid Mas'ud, KH. Dalhar Munawwir, Nyai Hj. Hasyimah, Nyai Hj. Jaoharoh Munawwir, Nyai Badriyah dan Nyai Jamalah. Adapun metode dan sistem pengajaran al-Quran pada periode ini meneruskan sebagaimana metode serta sistem yang diterapkan oleh KH. Abdullah Afandi dan KH. Abdul Qodir.

Pendidikan dan pengajaran kitab kuning pada periode ini berkembang semakin pesat, sehingga pengajaran yang bersifat klasikal bertambah yaitu dengan berdirinya Madrsah Tsanawiyah 3 tahun khusus putra pada tahun 1978, Madrasah Aliyah 3 tahun khusus putra pada tahun 1978, Madrasah Tahassus Bahasa Arab dan Syariah, Madrasah Tsanawiyyah putri pada tahun 1986 dan Madrasah Aliyah putri tahun 1987.

Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah yang ada merupakan suatu sub unit kerja di lingkungan Pondok Pesantren al-

Munawwir Krapyak Yogyakarta yang masing-masing mempunyai masa pendidikan selama 3 tahun. Kedua madrasah ini merupakan peleburan dari Madrasah Tsanawiyah program 6 tahun (yang berdiri sejak tahun 1962). Adapun kepala madrasahnya (secara definitif) adalah KH. Muh. Hasbullah A. Syakur, kemudian pada tahun pelajaran 1987-1988 mulai menerima santri putri, sekaligus pemisahan penanganan. Mts kepala madrasahnya adalah KH. Drs. Masyhuri Ali Umar dan Madrsah Aliyah tetap dipegang oleh KH. Drs. Muh. Abdullah A. Syakur.

Majlis taklim juga diselenggarakan oleh Pondok Pesantren al-Munawwir dengan tujuan untuk melayani santri-santri yang tidak tertampung dalam salah satu pendidikan di atas, sebagai penyempurna pelajaran madrasah, serta melayani kebutuhan masyarakat, yang diikuti oleh masyarakat sekitar, baik ibu-ibu maupun bapak-bapak.

Pada tahun 1989, setelah pelaksanaan Muktamar NU ke-28 di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, KH. Ali Maksum meninggal dunia. Sepeninggal KH. Ali Maksum, kepemimpinan Pondok Pesantren diserahkan kepada KH. Zainal Abidin Munawwir sampai sekarang dengan dibantu adik-adik serta keponakan-keponakan beliau. Sementara agar keberlanjutan sistem pengajaran dan pendidikan yang bersifat formil di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak tetap berjalan dan berkembang secara lancar, atas inisiatif putra tertua KH. Ali Maksum, yakni KH. Atabik Ali dan seluruh keluarga, maka didirikan sebuah yayasan yang bernama Yayasan Ali Maksum yang menaungi beberapa lembaga pendidikan antara lain, Taman Pendidikan al-Quran, madrasah *Diniyah*, Madrasah Tsanawiyah, Madrasah Aliyah, Lembaga Kajian Islam Mahasiswa (LKIM), dan yang terbaru adalah SMP Ali Maksum yang bertaraf internasional.

Pada periode KH. Zainal Abidin Munawwir, Pondok Pesantren al-Munawwir mengalami kemajuan pesat. Di samping santrinya bertambah banyak, juga ada dinamika intern yang menuju suatu kemajuan dan tetap memegang

teguh prinsip-prinsip salafi. Pada bidang pendidikan, lembaga pendidikan yang berhasil didirikan yaitu, Madrasah Huffaz I dan II, Madrasah Salafiyah I,II,III, dan IV, perguruan tinggi Ma'had Aly (perguruan tinggi ilmu *salaf*) dan majlis ta'lim. Selain itu pada bidang sarana dan prasarana, telah dibangun gedung yang berfungsi sebagai ruang pertemuan (aula), ruang kelas salafiyah (I,II,III,IV dan V), asrama santri, gedung koperasi, gedung laboratorium komputer, gedung laboratorium bahasa, serta sarana umum lainnya. Bahkan yang terbaru ada Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) al-Ma'arif yang mempunyai dua kejuruan yaitu otomotif dan tata busana.

Pada periode ini jumlah asrama santri juga telah bertambah banyak. Hal ini dikarenakan besarnya animo masyarakat untuk menimba ilmu di pondok pesantren ini. Model asrama terpisah-pisah, tidak dalam satu atap serta mengunakan sebutan komplek dengan huruf abjad, semisal komplek AB, CD, EFG, Huffadh I, Huffadh II, IJ, K1, K2, L, M, Nurussaalam Pa, Nurussalam Pi, Q, R1, R2, S, T.

Masjid Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak

d. Karakteristik Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak

Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak (selanjutnya ditulis Pondok Pesantren Krapyak) adalah sebuah lembaga pendidikan yang menggabungkan antara metode yang dalam *khazanah* ilmu dunia kepesantrenan disebut "*salaf*" dan

modern. Hal ini terlihat dari lembaga-lembaga pendidikan yang ada di dalam pesantren tersebut yang bersifat umum (sekolah formal), tetapi tidak meninggalkan tradisi pesantren, yaitu metode *sorogan* (pengajian kitab kuning). Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang hingga kini mempunyai peran yang sangat penting dalam dunia studi keislaman. Tidak hanya itu, pesantren juga menjadi tempat penggemblengan akhlak serta mental para santrinya. Sehingga tidak sedikit dari para petinggi negara yang terlahir dari bangku pondok pesantren.

e. Program Pendidikan Pesantren Pesantren al-Munawwir Krapyak

Pada awal berdirinya merupakan Pondok Pesantren yang mengkhususkan pada pendalaman Al Qur'an. Pada perkembangannya Pondok ini juga mengkaji dan mendalami kitab-kitab *Salaf* dengan sistem klasikal, *sorogan*, maupun bandongan. Setelah menempuh perjalanan yang cukup panjang, Pondok Pesantren al-Munawwir Kapyak Yogyakarta kini mengalami pertumbuhan dan perkembangn ynag sangat pesat. Khususnya pada bidang pendidikan sehingga sampai saat ini telah berdiri lembaga-lembaga pendidikan diantaranya:

1) Madrasah Huffadz

Menghafal al-Qur'an atau di dalam lembaga pondok pesantren al-Munawwir dinamai Madrasah Huffadz adalah salah satu lembaga yang para santrinya khusus menekuni di bidang al-Quran , baik *bil Ghoib* atau bin Nadhor juga Qiro'ah sab'ah. Hingga sekarang Madrasah Huffadz di asuh oleh KH. Ahmad Munawwir dan KH. R.M. Najib Abdul Qohar dengan dibantu oleh KH. Zaini Munawwir, KH. Abdul Haffidz, Nyai Badriyah Munawwir, Nyai hj. Ida Fatimah, Nyai hj. Khusnul Khotimah, Nyai Siti Rahmah, dan para santri senior. Pengajian al-Qua'an diselenggarakan setiap hari kecuali hari jum'at (libur). Waktunya setelah subuh dan setelah maghrib. Dalam pengajaranya santri yang ingin ikut Tahfidhul Qur'an

(menghafal al-Qur'an). Disyarakatkan harus mengajukan secara *bin Nadzor* dengan hasil yang baik.

Secara umum pengajian al-Qur'an *bil Ghoib* dan *Bin Nadzor* menggunakan dua cara:

a. Satu *waqo* dihafalakn sampai lancar dan betul, tidak berpindah ke waqof selanjutnya sebelum waqof sebelumnya bener-benat lancer baru berpindah ke waqof selanjutnya, satu ayat, satu halaman, satu juz, hingga hafal seluruh Qur'an.

b. Sebelum ayat-ayat, surat-surat dihafalkan dengan baik, ayat-ayat yang mau dihafal untuk besok dibaca terlebih dahulu. Sehingga karena sering dibaca ayat-ayat tersebut menjadi hafal.

Dan secara khusus pengajaran al-Qur'an *bil Ghoib* menggunakan dua cara:

a. Perorangan yaitu kyai menguikuti santri untuk menghafal suatu ayat surat atau juz.

b. Ja'maah madrasah, yang mempunyai dua cara yaitu santri di suruh untuk menghafal suatu ayat, surat, atau juz kemudian diteruskan oleh santri lain di sampingnya hingga khatam 30 juz. Yang kedua ialah santri mnghafal kemudian dituntuk kyai salah satu santri diminta untuk meneruska ayat sampai khattam sesuai dengan kebijakan kyai.

Untuk *mentashih* (Menyaring) kembali hafalan santri yang sudah khatam 30 juz, maka diharuskan melakukan "ARDHOH" secara musyafahah sebanyak tiga kali khatam, dengan metode:

a. Kyai membaca suatu surah atau ayat kemudian santri di suruh meneruskan.

b. Satu ayat di baca, lalu santri ditanya jenis dan letak surah atau ayat, halaman dan kedudukanya

c. Sebagian ayat di baca kemudian di lakukan seperti nomer 1 dan2 di atas. Selah hafal satu al-Qur'an (30juz) selama

40 hari dilanjutkan dengan *mudarrosah* dengan menghafal dan menghatamkan sebanyak 41 kali juga.

Selain kegiatan-kegiatan harian tersebut, diadakan juga kegiatan yang sifatnya mingguan seperti *sema'an* pada setiap hari jum'at untuk para alumni yang masih berada di Yogyakarta dan bulanan seperti pada malam sabtu wage *sema'an* al- Qur'an yang di ikuti oleh seluruh santri al-Munawwir.

Bagi santri yang sudah menghafalkan al-Qur'an baik *bin Nadzor* atau *bil Ghoib* maka diadakan acara khataman yang diselenggarakan di pondok pesantren al-Munawwir :

a. Khataman yang di selenggarkan setahun sekali pada waktu peringatan hari wafat (Khoul) KH.M. Moenauwir baik putra (tempatnya di komplek L) maupun putri (Tempatnya Di Aula PP. al-Munawwir).

b. Khataman yang diselenggarakan satu tahun sekali pada bulan sya'ban khusus untuk putri (di komplek madrasah huffadz).

c. Khataman yang di selenggarakan di komplek Nurrussalam khusus santri putri.

Mungkin dari uraian di atas bisa difahami bahwa banyak sekali kebiasan-kebiasaan santri lainya dalam keseharian mereka melakukan berbagai macam kegiatan. Dan di dalam asrama, santri yang tinggal di asrama P.P. al-Munawwir Krapyak Yogyakarta tidak hanya berasal dari yogyakarta tapi juga bersal dari berbagai macam penjuru dunia yang masing-masing dari mereka membaawa kultur budaya yang berbeda.

Madrasah Huffadz adalah salah satu lembaga pendidikan yang berdiri dibawah naungan pondok pesantren al-Munawwir krapyak Yogyakarta yaitu sebuah pondok pesantren yang didirikan pada 15 November 1910 oleh KH. M. Moenawwir seorang figur, ahli al- Qur'an di Indonesia pada saat itu, maka sesuai dengan kehliannya maka pondok ini bercirikan al-Qur'an dikeranakan pondok ini pendidikan

dan pengajarannya difokuskan pada al-Qur'an, lembaga inipun dikenal dengan "RIBATHUL QUR'AN".

Sepeninggal KH. M. Moenawwir pada tanggal 11 jumadil akhir 1360 H / 6 Juli 1942 M, kepemimpinan dilanjutkan oleh "Tiga Serangkai" yaitu KH. R. Abdulloh Affandi Munawwir, KH. R. Abdul Qodir Munawwir dan KH. Ali Maksum (menantu). Seperti masa awal pendidikan dan pengajaran pondok al-Munawwir masih difokuskan pada al-Qur'an.

Melihat perkembangan pondok yang semakin pesat, maka tahun 1955 para santri yang menghafal al-Qur'an dikelompokan menjadi satu wadah yang kemudian dinamakan Madrasah Huffadz, usaha pendirian Madrasah Huffadz ini dipelopori oleh KH. R. Abdul Qodir Munawwir.

2) Madrasah Assalafiah I, II, III, IV

Madrasah Salafiyah adalah lembaga Pendidikan yang khusus mempelajari meteri-materi *salafy* yang Mu'tabaroh ala Ahlissunnah Wal Jama'ah terdiri dari empat jenjang pendidikan yaitu, *Halaqoh I'dadiyah, Halaqoh Ula, Halaqoh Tsaniyah dan Halaqoh Tsalisah*, meliputi :

1) Madrasah Salafiyah I
2) Madrasah Salafiyah II (KH. Zaenal Abidin Moenauwir)
3) Madrasah Salafiyah III (KH. A. Warson Moenauwir)
4) Madrasah Salafiyah IV (H. Munawwar Ahmad)
5) Madrasah Salafiyah V (Hj. Ida Fatimah Zainal)

3) al-Ma'had al-Aly (Perguruan Tinggi Ilmu *Salaf*)

Setelah tahun 29 tahun Tiga Serangkai (KH. R. Abdulloh Affandi Munawwir, KH. R. Abdul Qodir Munawwir dan KH. Ali Maksum) mengal-Ma'had Aly adalah perguruan tinggi ilmu *salaf* yang merupakan jenjang pendidikan klasikal teratas di Pondok Pesantren al-Munawwir ini, dengan masa kuliah 4 tahun (8 semester)

Perintisan dan pendirian lembaga pendidikan Ma'had Aly ini setelah menyadari akan perlunya suatu lembaga

pendidikan tinggi yang bersifat pendalaman (*Ta'ammuq Fi Ad-Din*) untuk masyarakat dan alumni, yang telah menyelesaikan pendidikan di tingkat menengah atas. Selain itu juga peran serta para Alumni yang menginginkan terwujudnya lembaga pendidikan Tinggi di Pesantren al-Munawwir. Setelah diadakan *study* banding ke Jakarta yang dipimpin oleh Bapak al Marhum KH. Drs. Muh. Hasbullah A. Syakur dan atas restu dari KH. Zainal Abidin Munawwir, KH. Warsun Munawwir, dan keluarga besar al-Munawwir, maka pada Tahun 1414 H/1993 M secara resmi dibuka dengan menerima Mahasiswa/Mahasiswi angkatan pertama sebanyak 30 orang. Hingga sekarang al-Ma'had al-Aly telah memasuki Tahun ke-14 pada Tahun Akademik 1428-1429 H. / 2007-2008 M. Setelah mengelola dan mengembangkan pondok dan berhasil mengeluarkan para hafidz pada tanggal 2 Februari 1961 KH. R. Abdul Qodir Munawwir wafat dan 7 tahun kemudian tepatnya 10 Januari 1968 KH. R. Abdulloh Affandi Munawwir juga wafat, semenjak itu atas kesepakatan keluarga kepemimpinan pondok dipegang oleh KH. Ali Maksum.

Tujuan didirikannya al-Ma'had Aly adalah: Menyampaikan risalah Islam dalam ujud pendidikan dan pengajaran tingkat tinggi Menanamkan roh islamiah serta pendalamannya (*Ta'ammuq Fi Ad-Din*) kepada mahasiswa sesuai tradisi ilmiyah *Salafus Salih*) Menyiapkan kajian-kajian *Diniyah* Islamiyah yang representatif Menyiapkan kader ulama' dan sarjana muslim yang mumpuni, *fuqoha' fi- Din* yang siap memecahkan persoalan hukum yang dihadapi umat Islam, kini dan mendatang yang berlandaskan kitab Allah dan sunnah Rasulullah.

Untuk menghasilkan alumni yang terampil dalam membaca kitab dan berbahasa arab, berkualitas dalam mengantisipasi dan memecahkan persoalan hukum, berakhlak mulia, Ma'had Aly menggunakan metode pengajaran sebagaimana yang dilakukan oleh pendidikan tinggi strata I (S 1) Timur Tengah.

Perguruan ini membuka jurusan *syari'ah* dengan masa kuliah selama 4 tahun dan ditempuh dalam 8 semester.

Mahasiswa/Mahasiswi yang sudah menyelesaikan teorinya, maka diwajibkan membuat *Talhish* (Rangkuman) dari kitab-kitab yang ditentukan. Pembuatan *Talhish* ini dimaksudkan, selain sebagai ganti pembuatan karya ilmiah (skripsi) juga yang lebih penting untuk mempertanggungjawabkan keilmiahannya dalam menguasai Kitab Kuning yang telah dikajinya. Adapun kitab-kitab yang di Talkhis sebanyak 4 kitab yang pernah di kaji, kemudian diadakan ujian (*Munaqasah*).

a. Mata Kuliah Inti Kitab
b. Hifd al-Qur'an Karim
c. Qiro'ah Sab'ah siroj al qori' wa Tidzkar al-Muqri'
d. Tafsir al-Qur'an li al-Baidhowi
e. Ahkamul Qur'an Ahkam al-Qur'an li al Imam As-Syafi'i
f. Asbabun Nuzul Lubab an-Nuqul Fi Asbab an-Nuzul
g. Hadist Faid al-Qodir/Musnad Asy-Syafi'i
h. Hadist Ahkam Ibanah al-Ahkam
i. Asbabul Wurud al-Bayan wa at-Ta'arif li Ibn Hamzah
j. Fiqh Asy-Syafi'i *al-Muhadzab li Abi Ishaq*
k. Fiqh al-Madzahib al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu
l. Mabadi' Ushul al-Madzahib Bidayah al-Mujtahid li Ibn Rusdy
m. Ushulul Fiqh al-Ahkam Fi Ushul al-Ahkam
n. Qowa'idul Fiqh al-Asbah wa an-Nadhoir li As Suyuthi
o. Ilmu *Faroidh Syarh Rahbiyah*
p. al-Qodho'wa as Siyasi yah asy- Sya'iyyah
q. Tahuid Syarh Jauharoh at-tauhid
r. Thasawwuf Awarif al-Ma'arif li Abd al-Qohir
s. Hikmah at-Tasyri' Hikmah at-Tasyri' li al- Jurjawi

4) Majlis Ta'lim

a. Majlis Ta'lim adalah Kegiatan Keagamaan yang berbentuk Pengajian dan Mujahadah yang dilakukan dalam sebuah Majlis.

b. Majlis Ta'lim IKAPPAM(Ahad Wage)

c. Majlis Sima'an Al Qur'an (Jum'at Wage)

d. Majlis Ta'lim Wa Mujahadah Lil Masyayikh (Sabtu Wage)

e. JAMIIYAH TA'lim WA AL MUJAHADAH MALAM JUM'AT PON Padang Jagadï(JTMJP) (KH. R. Haidar Muhaimin).

f. Program *Masyayikh* adalah Progam Pendidikan khusus untuk orang tua/lansia dengan penekanan pada Ibadah Yaumiyah (K. Syahrul Badri)

Metode sistem pengajaran dan kurikulum di pondok pesantren al-Munawwir Krapyak adalah berciri salafi dengan di bimbing oleh tenaga pengajar oleh para kyai, *asatidz* dan santri-santri senior. Santri yang bermukim di Pondok Pesantren al-Munawwir ini, tidak hanya berasal dari daerah Istimewa Yogyakarta saja, melainkan tidak hanya santri-santri dari pelosok jawa, Sumatra, sulawesi bahkan ada juga yang dari tetangga asing yaitu Malaysia, Thailand, Korea dan lain-lain. Kalau sudah di tempatkan pada satu asrama tapi berbeda pada kultur mereka sehingga terciptlah Tradisi atau Budaya yang baru.

Untuk menunjang kegiatan belajar di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak ini menyediakan berbagai macam fasilitas seperti : asrama, perpustakaan, gedung belajar, masjid, alat-alat ketrampilan dan lain-lain. Hingga sekarang alumni (*mutakhorij*) Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak ini sudah ribuan jumlahnya dan tersebar diberbagai daerah yang memiliki keahlian masing-masing dibidangnya. Dan untuk meningkatkan *ukhuwah* diantara para alumni, maka terbentuklah sebuah organisasi yang mempunyai nama “IKAPPAM” (Ikatan keluarga Pondok Pesantren al-

Munawwir) yang secara resmi berdiri pada tahun 1992 (diambil dari sejarah perkembangan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakata).

2. Praktek Ekonomi Islam di PP Al Munawir Krapyak

a. Kopontren al-Munawwir

Koperasi Pondok Pesantren (KOPONTREN) al-Munawwir Krapyak Yogyakarta mulai dirintis pada 1 Juli 1983. Berdirinya dilatarbelakangi atas desakan kebutuhan para santri dalam memenuhi kebutuhan sehari-hari. Disisi lain juga adanya keinginan santri terhadap lahirnya suatu penanganan dan pengelolaan potensi ekonomi santri di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta.

Pada masa awal usaha kopontren al-Munawwir hanya melakukan penjualan kertas surat dan amplop yang berkop pondok pesantren al-Munawwir, kitab-kitab, dan makanan ringan. Perkembangan kopontren mulai terlihat mendapat tempat di hati santri dengan kesadaran bahwa kegiatan pengelolaan koperasi di lingkup pondok pesantren adalah sesuatu yang sangat berguna. Sebab dengan kegiatan seperti ini ternyata dapat dijadikan sebagai wahana berlatih bagi para santri dalam berorganisasi maupun berbisnis. Dengan diwujudkannya seminar-seminar ekonomi bagi santri. Pada akhirnya kegiatan usaha yang semula ditangani oleh sebagian santri tersebut, memunculkan perhatian yang serius, baik dari pengasuh, pengurus dan juga para santri pada umumnya. Dengan diberikanya badan hukum dengan nomor 1753/BH/XI tertanggal 23 September 1994, tidak dapat diragukan lagi bahwa kopontren ini telah dipercaya oleh pemerintah. Dapat disebutkan disini mereka yang merintis Kopontren al-Munawwir sampai berbadan hukum adalah Drs. Faishol, Drs Zainul Muhibbin, Drs Muhtarom Ahmad, Drs Jumari, Drs M. Murtaqi Barra yang kesemuanya adalah santri Al Munawwir.

Estafet pengolaan Kopontren al-Munawwir secara profesional dengan kepengurusan yang lengkap berturut-turut adalah sebagai berikut :

1) Sebelum berbadan hukum

(a) Periode I (1983-1985) dengan Ketua Umum Ya`qub Masyhuri, B.A.

(b) Periode II (1985-1987) dengan Ketua Umum Ahmad Fauzi Afa

(c) Periode III (1987-1989) dengan Ketua Umum Ma'ruf Masduqi. Sm. Hk

(d) Periode IV (1989-1991) dengan Ketua Umum M. Murtaqi Barra

(e) Periode V (1991-1993) dengan Ketua Umum Drs. Jumari

(f) Periode VI (1993-1995) dengan Ketua Umum Ridwanul Mustafa

2) Setelah berbadan hukum

(a) Periode VII (1995-1997) dengan Ketua Umum Ridwanul Mustafa

(b) Periode VIII (1997-1999) dengan Ketua Umum Ridwanul Mustafa

(c) Periode IX (1999-2001) dengan Ketua Umum Ridwanul Mustafa

(d) Periode X (2001-2003) dengan Ketua Umum Ridwanul Mustafa

(e) Periode XI (2003-2005) dengan Ketua Umum Sigit Isnugroho, S.Sos.I

(f) Periode XII (2005-2007) dengan Ketua Umum Musyafa', S.Th.

(g) Periode XIII (2007-2009) dengan Ketua Umum Edy Purnomo, S.Th.I

(h) Periode XIV (2009-2010) dengan Ketua Umum Edy Purnomo, S.Th.I

(i) Periode XIV (2010-2011) dengan Ketua Umum Ahmad Nasihin

(j) Periode XV (2011-2013) dengan Ketua Umum Muhammad Hisyam Nuri

Seiring dengan perolehan status badan hukum, kopontren al-Munawwir semakin menunjukkan perkembangannya. Hal ini terbukti dengan penambahan unit usaha menjadi tiga yaitu Mini Market, Warpostel, serta Toko Buku dan Kitab.

Koperasi pondok pesantren al-Munawwir (KOPONTREN) merupakan salah satu lembaga usaha penunjang kebutuhan santri dan masyarakat baik kebutuhan jasmaniah maupun rohaniah. Menurut ketua Kopontren sendiri, pelopor pertama usaha ini adalah Mbah Warson yang kemudian di sosialisasikan kepada santri dan masyarakat. Karena pada saat itu Mbah Munawwir merupakan pengurus pondok pesantren, maka beliau harus meminta persetujuan terlebih dahulu kepada Mbah Munawwir, hingga pada akhirnya usulan pun disetujui pada tahun 1983 dengan sangat sederhana. Seiring dengan perolehan status badan hukum pada tahun 1995, kopontren al-Munawwir semakin menunjukan perkembangannya. Seperti dengan bertambahnya unit usaha yang juga merupakan Tiga Harta Karun yang harus kita jaga dan juga kita kembangkan, yaitu:

b. Mini Market

Dimulai dengan toko klontong, sebatas melayani kebutuhan santri sehari-hari. Kemudian diganti dengan istilah Warung Serba Ada (WASERBA), barang yang disediakan memang lebih lengkap dari sebelumnya, namun sistem pengelolaanya masih manual. Setelah tahun 2000 Waserba al-munawwir dipercaya kopontren pengelola program JKN (Jaring Kedai Nusantara) dan pada tahun 2006 waserba dipercaya sebagai penglola program SME'sco Mart dari Kementrian Koperasi dan UKM. Setelah berakhirnya kontrak dengan SME'sco Mart, pada bulan April tahun 2012 WASERBA bekerjasama dengan pengelola jasa ritel modern dibawah naungan dekopin yang bernama Co-op Mart Manajemen (CMM).Lantas apa yang membedakan antara mini market al-Munawwir dengan Mini

market yang lain?. “salah satunya adalah adanya pin khusus anggota. Bagi pelanggan yang menjadi anggota Kopontren, akan mendapatkan pin yang digunakan untuk program Simpanan Hasil Usaha (SHU). Program ini merupakan sistem usaha bagi hasil yang diberikan Kopontren kepada anggota kopontren, semakin mereka sering berbelanja di Kopontren al-Munawwir semakin besar SHU yang akan mereka dapatkan akhir tahun nanti. Selain itu dengn adanya pin anggota juga bias menabung ke bendahara kopontren yang kapan saja bisa diambil” Jelas salah satu pengurus.

c. Toko buku/kitab

Di dalam toko buku/kitab ini terdapat berbagai jenis kitab, seperti menara kudus (Magelang). Adapun jenis-jenis kitab yang dibuat di pondok al-Munawwir sendiri contohnya, *Kamus besal al-Munawwir, Shorof, Hajjah Mbah Ali*, dan kitab-kitab karangan Mbah Zainal Muanawwir, seperti *kitab Imsak, Tasikh, Mukhtatofat*, dan *furuq*

d. Warpostel

WARPOSTEL adalah salah satu unit usaha dari kopontren yang bergerak dalam bidang jasa pengiriman barang, ataupun surat menyurat. Unit ini menjembatani masyarakat khususnya para santri untuk berkomunikasi dan juga sangat efektif bagi pemenuhan kebutuhan santri yang mayoritas bermukim di luar kota. Harapannya kedepan adalah para santri bisa memanfaatkan tiga harta karun yang kita punya ini, dengan menerapkan semboyan dari kita, oleh kita, untuk kita. Agar nantinya kopontren bisa lebih mengembangkan unit usahanya di bidang yang lebih banyak lagi untuk memenuhi kebutuhan masyarakat khususnya para santri.

Dengan semakin berkembangnya teknologi, praktik jual belipun mengalami kemajuan yang sangat pesat, dan dampaknya berpengaruh terhadap sistem jual beli di pesantren. Pada saat ini Pondok Pesantren Al Munawwir Krapyak hanya sebagian kecil masih tetap mempertahankan prinsip jual beli menurut Fiqih Imam As-Syafi’i, tetapi sebagian besar lembaga

dan santri sudah banyak yang meninggalkannya. Menurut KH. RM. Najib Abdul Qodir Alhafidz dan KH. Fairuzi Afiq, al Hafidz SPd.I para santri lebih senang dan gemar melakukan transaksi jual beli modern karena dinilai lebih praktis, fleksibel dan dapat dilakukan dengan waktu yang cepat karena menggunakan teknologi yang canggih. Sebagai bukti terjadinya pergeseran sistem jual tersebut adalah Pesantren telah membuka swalayan berupa mini market dan para santri lebih suka berbelanja di swalayan, supermarket, *hypermarket* bahkan belanja secara *online*. Inilah salah satu pengaruh arus *global* yang sudah masuk di dunia pesantren.[25]

[25] *Wawancara* dengan Pengasuh dan Sesepuh Madrasah Huffadz Ponpes al Munawir Krapyak Yogjakarta pada tanggal 14 Pebruari 2017

BAB IV
KELEMAHAN-KELEMAHAN FIQIH JUAL BELI *MAŻHAB* ASY-SYAFI'I DI TENGAH ARUS GLOBALISASI

A. Konsepsi Jual Beli dalam Al-Qur'an dan Al-Hadist

1. Jual Beli dalam al-Qur'an

AL-QUR'AN dalam mengajak manusia untuk mempercayai dan mengamalkan tuntutan-tuntutannya dalam segala aspek kehidupan seringkali menggunakan istilah-istilah yang dikenal dalam dunia bisnis, seperti jual beli, sewa menyewa, untung rugi, dan sebagainya. Tentu hal ini, untuk membandingkan antara untung dan rugi dalam segala tindakan. Dua pilihan yang ditawarkan Allah SWT. Ketika mereka dalam kerugian maka, nerakalah tempatnya dan apabila mereka untung maka surgalah bagiannya. Dalam salah satu surat Allah berfirman:

۞إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١١١

> *"Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Quran. dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan Itulah kemenangan yang besar.* (QS. at-Taubah [9]:111)

Ayat di atas, memberikan penjelasan bahwa mereka yang tidak ingin melakukan aktivitas kehidupannya kecuali bila

memperoleh keuntungan semata, dilayani (ditantang) oleh al-Qur'an dengan menawarkan satu bursa yang tidak mengenal kerugian dan penipuan. Dengan demikinan, prinsip dasar yang ditekankan al-Qur'an adalah kerja dan kerja keras. Pandangan Islam mengenai visi tentang etika bisnis harus berlandaskan pada tiga tema kunci utama yang juga merupakan pedoman bagi semua kegiatan umat Islam. Ketiga tema kunci utama itu adalah Iman, Islam, dan Taqwa.

Dalam al-Qur'an terdapat terma-terma atau istilah-istilah yang dapat mewakili apa yang dimaksud dengan etika maupun bisnis. Diantara terma-terma bisnis dalam al-Qur'an terdapat *terma al-tijarah, al-bai'u, tadayantum* dan *isytara.* Masing-masingnya dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, Terma *tijarah*, berawal dari kata *t-j-r, tajara, tajran wa tijaratan,* yang bermakna berdagang, berniaga. Menurut ar-Raqib al-Asfahani dalam *al-Mufradat fi qharib al-Qur'an*, *at-tijarah*, bermakna pengelolaan harta benda untuk mencari keuntungan. Dengan demikian, dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, berjihad dengan harta dan jiwa adalah termasuk bisnis, yakni bisnis sesungguhnya yang pasti mendapat keuntungan hakiki.[1]

Kedua, terma *al-Bai'* berasal dari kata *bai'a*, yang terdapat dalam al-Qur'an dalam berbagai variasinya. *al-bai'u*, berarti menjual, lawan kata dari *isytara* atau memberikan sesuatu yang berharga dan mengambil (menetapkan) dari padanya suatu harga dan keuntungannya. Terma *bai'un* dalam al-Qur'an digunakan dalam dua pengertian, (1) jual beli dalam konteks tidak ada jual beli pada hari qiamat, karena itu, al-Qur'an menyeru agar membelanjakan, mendayagunakan dan mengembangkan harta benda berada dalam proses dan tujuan yang tidak bertentangan dengan keimanan, (2) *al-Bai'* dalam pengertian jual beli yang halal, dan larangan untuk memperoleh atau mengembangkan harta benda dengan jalan *riba*.

[1] Yusuf Qordhawi, *Norma dan Etika Ekonomi Islam,* (Jakarta: Gema Insani, 1997), hal. 57

***Ketiga**,* terma *baya'tum, bibai'ikum* dan *tabaya'tum,* digunakan dalam pengertian jual beli yang dilakuan oleh kedua belah pihak harus dilakuan dengan ketelitian dan dipersaksikan (dengan cara terbuka dan dengan tulisan). Kemudian al-Qur'an menggunakan terma *isytara* sebagaimana terdapat dalam surat At-Taubah (9) ayat (111), digunakan dalam pengertian membeli yaitu dalam konteks Allah membeli diri dan harta orang-orang mukmin. Dengan demikian, istilah *isytara* dan derivasinya lebih banyak mengandung makna transaksi antara manusia dengan Allah atau transaksi sesama manusia yang dilakukan karena dan untuk Allah, juga transaksi dengan tujuan keuntungan manusia walaupun dengan menjual ayat-ayat Allah. Transaksi Allah dengan manusia terjadi bila manusia berani mengorbankan jiwa dan hartanya untuk mencari keridhoan Allah dan Allah menjanjikan balasannya, membeli dari orang-orang mukmin tersebut dengan kenikmatan dan keuntungan yang tiada terhitung yaitu syurga.

Selain itu, al-Qur'an juga menggunakan istilah *tadayantum* yang disebutkan satu kali, yaitu pada al-Qur'an surat al-Baqarah ayat (282), digunakan dalam pengertian mua'malah yakni jual beli, utang piutang, sewa menyewa dan lain sebagainya. Allah berfirman:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ
وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ
ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ
مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن
يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن
لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ
إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا
تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ
وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا

بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ
وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا۟ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ
وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah[179] tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau Dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua oang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya. janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, Maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. jika kamu lakukan (yang demikian), Maka Sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.(QS. al-Baqarah [2]: 282)

Adapun penegasan al-Qur'an tentang jual beli yang berbeda dengan *riba* terdapat dalam surat al-Baqarah, bahwa Allah mengharamkan *riba* dan menghalalkan jual beli dengan ketentuan tidak ada yang dirugikan sedangkan *riba* itu sangat dilarang atau diharamkan, karena salah satunya sangat dirugikan. Allah berfirman:

ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ
ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ
ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ
وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٧٥

Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (QS. al-Baqarah [2]: 275)

Ahli tafsir menjelaskan bahwa *riba* itu ada dua macam: *nasiah* dan *fadhl*. *Riba nasiah* ialah pembayaran lebih yang disyaratkan oleh orang yang meminjamkan. *Riba fadhl* ialah penukaran suatu barang dengan barang yang sejenis, tetapi lebih banyak jumlahnya karena orang yang menukarkan mensyaratkan demikian, seperti penukaran emas dengan emas, padi dengan padi, dan sebagainya. *Riba* yang dimaksud dalam ayat ini, *Riba nasiah* yang berlipat ganda yang umum terjadi dalam masyarakat Arab zaman jahiliyah. Tentu saja tukar menukar yang demikian ini, sangat dilarang, karena adanya ketidak seimbangan dalam nilai tukar tersebut.

Sebagai hamba Allah, manusia diberi tuntutan langsung agar hidupnya tidak menyimpang dan selalu diingatkan bahwa manusia diciptakan untuk beribadah kepada-Nya. Sebagai kholifah manusia ditugasi untuk memakmurkan kehidupan ini, maka dari itu manusia kreatif, inovatif, kerja keras, dan berjuang untuk hidupnya, tetapi hidup ini adalah perjuangan untuk melaksanakan amanat Allah, yang hakikatnya untuk kemaslahatan manusia.[2]

Prinsip dasar perdagangan menurut Islam adalah adanya unsur kebebasan dalam melakukan transaksi tukar menukar,

---

[2] Djazuli, Kaidah-Kaidah Fiqih Dalam Menyelesaikan Masalah-Masalah Yang Praktis, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), hal. 129.

tetapi kegiatan tersebut tetap disertai dengan harapan memperoleh keridhoan-Nya. Allah SWT melarang terjadinya pemaksaan, oleh karena itu agar diperoleh satu keharmonisan dalam sistem perdagangan, diperlukan suatu perdagangan yang bermoral,[3] sesuai kepentingan bersama dan tidak merugikan satu sama lain, sebagaimana ketentuan yang ada dalam al-Qur'an.

al-Qur'an sama sekali tidak mencela orang-orang yang melakukan aktivitas bisnis atau perdagangan. Mencari rezeki dengan cara berbisnis oleh al-Qur'an dinamakan mencari karunia ilahi atau *fadhlullah,* sebagaimana firman Allah SWT dalam QS. al-Baqarah:198. Allah berfirman:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْۚ فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِۖ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ١٩٨

"Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezeki hasil perniagaan) dari Tuhanmu. Maka apabila kamu telah bertolak dari 'Arafat, berdzikirlah kepada Allah di Masy'arilharam. dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu; dan Sesungguhnya kamu sebelum itu benar-benar Termasuk orang-orang yang sesat." (QS. al-Baqarah [2]: 198)

Manusia dapat mengambil keuntungan dan manfaat yang sesuai dengan kemampuanya dari barang ciptaan Allah, akan tetapi mereka mempunyai batasan-batasan yang harus ditaati sehingga tidak merugikan manusia lainya. Pergaulan hidup tempat setiap orang melakukan perbuatan dalam hubungannya dengan orang lain disebut mu'amalah.[4]

Masalah mu'amalah terus berkembang, tetapi perlu diperhatikan agar perkembangan tersebut tidak menimbulkan kesulitan hidup bagi pihak tertentu yang disebabkan oleh adanya tekanan-tekanan atau tipuan dari pihak lain. Kegiatan ekonomi

---

[3] Sayid Sabiq, *Fiqih Sunnah,* (Jakarta: Darul Fath, 2004), hal. 35.

[4] Ahmad Azhar Basyir, *Asas-Asas Hukum Mu'amalah* (Hukum Perdata Islam), (Yogyakarta: UII Press, 1993), hal. 11.

dalam pandangan Islam merupakan tuntunan kehidupan.[5] Begitu pentingnya jual beli dalam Islam sebagaimana telah di Firmankan Allah dalam QS. An-Nisaa' : 29

Allah berfirman:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

> *"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang Berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu."* (QS. An-Nisaa'[4]: 29)

Ayat ini mengajarkan kepada kita bahwa tidak boleh berbuat semena-mena terhadap harta orang lain bahkan melalui harta sendiri pun dilarang melakukan *eksploitasi* terhadap orang lain dengan cara *riba* yang berlipat ganda, Allah memberikan jalan keluar untuk mendapatkan harta dari orang lain, yakni melalui transaksi berdagang atau bisnis yang dilaksanakan atas dasar *ridha*, tidak melalui paksaan atau tangan besi.[6] Terutama perdagangan tipu menipu demi hasil yang banyak, sehingga tidak mengindahkan aturan, ini sangat dilarang dalam al-Qur'an.

Dalam hukum jual beli, baik menurut hukum sosial atau al-Qur'an semua berdasar pada prinsip tolong menolong antar sosial, bukan hanya kepentingan sepihak, demi terjalinya interaksi dalam masyarakat. Dari sinilah hukum jual beli, memiliki aturan main yang ditetepakan agar bisa menjadi rujukan bersama.

Dalam buku *Ekonomi manajeral* menjelaskan Islam telah menetapkan aturan-aturan hukumnya, baik mengenai rukun, syarat jual beli yang diperbolehkan atau tidak diperbolehkan. Nabi SAW menghimbau agar dalam akad jual beli penetapan

[5] Suhrawardi K. Lubis, *Hukum Ekonomi Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2000), hal. 1.
[6] Nasharuddin, *Etika Islam dalam Berbisnis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hal. 96.

harga disesuaikan dengan harga yang berlaku di pasaran. Harga yang dibentuk oleh pasar ada dua sisi, yakni permintaan dan penawaran.[7]

Ketetapan harga seperti yang ditegaskan oleh rasulallah, tentu agar praktek jual beli tidak termasuk orang-orang yang memakan *riba*, artinya menambah harga tidak sewajarnya. Praktek jual beli, dijalankan sesuai dengan ketentuan, itu akan mendapat kebaikan dan mengeratkan tali sosail dalam masyarakat. Begitu pun sebaliknya, jika praktek jual beli dijalankan tidak sesuai dengan ketentuan al-Qur'an, maka menjadi malapetaka. Dengan demikian, kendalikan jual beli sesuai prinsip dasar, bukan penipuan atau pemaksaan, karena hal itu akan mendatangkan harta bathil yang dekat dengan harta *riba*. Dalam al-Qur'an Allah berfirman:

ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٧٥

"Orang-orang yang Makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya."(QS. al-Baqarah [2]: 275)

Kata البيع artinya penjualan antonim dari lafadz الشراء,[8] yang berarti pembelian. Begitu juga Dalam kamus al-'Ashri[9]

---

[7] Sunaryo, *Ekonomi Manajerial* , (Jakarta:Erlangga, 2001), hal. 9.

[8] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hal. 24

[9] Atabik 'Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdor, *Kamus Kotemporer Arab-Indonesia,* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, TT), hal. 374

diartikan dengan penjualan, bentuk jamaknya (*plural*) adalah بيوع. Dalam *terjemah al-Qur'an al-Karim* yang diterbitkan oleh Mujamma al-Malik Fahd, kata *al-Bai'* diartikan jual beli[10], begitu juga Quraish Shihab[11], sedangkan Hamka dalam tafsirnya menterjemahkan kalimat *al-Bai'* dengan perdagangan.[12] Dalam hal ini Hamka menterjemahkannya dengan sinonim kata jual beli إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا (*sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba*), menurut Wahbah dan ash-Shabuni adalah *tasybih maqlub*,[13] lebih lanjut ash-Shabuni mengatakan ini merupakan tingkatan tertinggi dari *tasybih*. Sai'd Hawa mengatakan "tidak dikatakan *riba* seperti jual beli, sedangkan kalamnya berkaitan dengan *riba* bukan jual beli karena datang dengan jalan mubalaghah. Yaitu, bahwa itikad mereka telah sampai pada halalnya *riba*, mereka menjadikannya dasar dan aturan dalam jual beli sehingga mereka menyamakannya dengan jual beli.[14]

Riba itu ada dua macam: nasiah dan fadhl. *Riba* nasiah ialah pembayaran lebih yang disyaratkan oleh orang yang meminjamkan. *Riba* fadhl ialah penukaran suatu barang dengan barang yang sejenis, tetapi lebih banyak jumlahnya karena orang yang menukarkan mensyaratkan demikian, seperti penukaran emas dengan emas, padi dengan padi, dan sebagainya. *Riba* yang dimaksud dalam ayat ini *Riba* nasiah yang berlipat ganda yang umum terjadi dalam masyarakat Arab zaman jahiliyah. Jadi jelas bahwa yang dimaksud *riba* dalam ayat tersebut bukan hukum jual beli adalah *riba*, melainkan suatu penambahan yang bersifat memaksa dan memberatkan, bukan jual beli.

Dalam kata وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ (*padahal Allah telah menghalalkan jual beli*), al-Qurtubi mengatakan ayat ini menunjukkan keumuman al-Quran, alif dan lam (pada kalimat *al-Bai'*)

[10] Mujamma al-Malik Fahd, al-Quran al-Karīm wa Tarjamah Ma'ānīhi ilal Lughatil Indunisiyyah, 1418 H), hal. 69

[11] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2000), hal. 549

[12] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2005,

[13] Wahbah Zuhaili, *at-Tafsir al-Munīr Fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Minhaj,* hal. 83,dan Muhammad Ali ash-Shabuni, *Shafwatu at-Tafāsīr,* (Beirut: Dār al-Fikr 2001, Jil I), hal. 159

[14] Said Hawa, *al-Asas fī at-Tafsir,* (Mesir: Dār as-Salam, 1985, Jil I), hal. 644

adalah *lil jinsi* bukan *lil 'ahdi*, kemudian *ditahsis* oleh *riba* dan larangan lainnya seperti jual beli khomer dan bangkai dan yang lainnya berdasarkan sunnah dan ijma ummat.[15]

al-Jashas mengatakan tidak ada perbedaan dikalangan ahli ilmu walaupun ayat ini umum tapi yang dimaksud adalah khusus. Para Ahli ilmu sepakat bahwa banyak sekali jual beli yang dilarang, seperti menjual yang belum ada atau yang tidak ada pada orang atau jual beli yang mengandung unsur penipuan atau jual beli barang-barang yang diharamkan.[16] Adapun Menurut as-Sa'di, ayat ini adalah dasar halalnya semua transaksi usaha hingga ada dalil yang melarangnya. Begitu juga Wahbah, beliau mengatakan bolehnya semua jual beli yang tidak dilarang oleh *syara'*. Sebagaimana yang dikatakan oleh para mufassir ayat ini adalah ayat yang bersifat umum, kemudian ada ayat dan *Hadist* yang mentahsis ayat tersebut diantaranya adalah larangan tentang jual beli.[17]

al-Quran juga menyebutkan bahwa praktek jual beli hendaklah didasari adanya keridlaan antara pelaku jual beli itu sendiri. Karena apabila hilangnya unsur keridlaan dalam praktek jual beli, maka hal tersebut menyebabkan timbuknya kebatilan dalam transaksi tersebut. Allah SWT. berfirman:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang Berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu; Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. Dan Barangsiapa berbuat demikian dengan melanggar hak dan aniaya, Maka Kami kelak

---

[15] Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi, *al-Jāmi' li Ahkāmil Quran,* hal. 356

[16] Abdurrahmān bin Nashir bin Abdillah as-Sa'di, *Taysirul al-Karim al-Rahman Fī Tafsir Kalmil Manan,* (Arab Saudi, Muassasah ar-Risalah, 2000), hal. 116

[17] Shalah ash-Shawi dan Abdullah al-Muslih, *Mā Layasau' at-Tājiru Jahlahu*, hal. 83-135

akan memasukkannya ke dalam neraka. yang demikian itu adalah mudah bagi Allah. (QS. An-Nisaa'[4]: 29-30)

Pada ayat sebelumnya ditegaskan bahwa segala aturan *syari'ah*, baik yang berkaitan dengan urusan materi atau pun kehidupan berkeluarga, telah ditetapkan Allah SWT untuk memberi keringanan bagi umat. Ayat 29 berikut memberikam bimbingan tentang *syari'ah* yang berkaitan dengan cara transaksi yang benar. Setiap umat mesti menghormati milik orang lain, jangan sampai mengambilnya dengan cara yang salah. Transaksi yang benar adalah dengan cara jual beli yang saling menguntungkan dan memberikan kepuasan bagi semua fihak.

Dalam hal ini -sebagaimana kalimat لَاتَأْكُلُوْا (jangan memakan) zalam pangkal ayat ini mengandung arti لاَتَأْخُذُوا (jangan mengambil atau jangan menggunakan). Dalam beberapa bahasa, bisa menggunakan istilah makan pada berbagai bentuk penggunaan. Dalam bahasa Indonesia dikenal istilah makan waktu, makan biaya, makan tenaga. Dalam bahasa juga sering digunakan istilah أكل – يأكل dalam arti menggunakan. Pangkal ayat melarang keras memakan atau mengambil harta orang lain dengan cara yang bathil. Cara yang bathil adalah بِالحَرَام فِي الشَّرْع كالرِّبا وَالقِمَار والغَصب (apa yang dharamkan *syari'ah* seperti *riba*, judi, merampas atau mencuri).[18]

Pemahamannya, bahwa Allah SWT. melarang hamba-hamba-Nya yang beriman memakan harta sebagian dari mereka atas sebagian yang lain dengan cara yang batil, yakni melalui usaha yang tidak diakui oleh syariat, seperti dengan cara *riba* dan judi serta cara-cara lainnya yang termasuk ke dalam kategori tersebut dengan menggunakan berbagai macam tipuan dan pengelabuan. Sekalipun pada lahiriahnya cara-cara tersebut memakai cara yang diakui oleh hukum *syara'*, tetapi Allah lebih mengetahui bahwa sesungguhnya para pelakunya hanyalah semata-mata menjalankan *riba*,

[18] al-Tafsir al-Munir, V hal..30

tetapi dengan cara *hailah* (tipu muslihat). Demikianlah yang terjadi pada kebanyakannya.

Ibnu Jarir mengatakan, telah menceritakan kepadaku Ibnul MuSanna, telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhab, telah menceritakan kepada kami Daud, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas sehubungan dengan seorang lelaki yang membeli dari lelaki lain sebuah pakaian. Lalu lelaki pertama mengatakan, "Jika aku suka, maka aku akan mengambilnya, dan jika aku tidak suka, maka akan ku kembalikan berikut dengan satu dirham." Ibnu Abbas mengatakan bahwa hal inilah yang disebutkan oleh Allah Swt. di dalam firman-Nya: *Hai orang-orang yang beriman. janganlah kalian saling memakan harta sesama kalian dengan jalan yang batil*. (An-Nisa: 29)

Ibnu Abu Hatim mengatakan. telah menceritakan kepada kami Ali ibnu Harb al-Musalli, telah menceritakan kepada kami lbnul Futlail, dari Daud al-Aidi, dari Amir, dari Alqamah, dari Abdullah sehubungan dengan ayat ini, bahwa ayat ini *muhkamah*, tidak di-*mansukh* dan tidak akan di-*mansukh* sampai hari kiamat.

Jual beli tidak sama dengan *riba* sepanjang transaksi yang dilakukan tidak memberatkan dan tidak ada paksaan dari salah satunya sekaligus tidak ada penipuan diantara keduanya. Secara tegas dalam surat al-Baqarah —sebagimana yang sudah penulis kemukakan dalam ayat di atas— bahwa Allah SWT, megharamkan *riba* dan menghalalkan jual beli. Itu artinya jual beli tidak bisa disamakan dengan *riba*, sepanjang melakukannnya dengan jalan yang baik. Namun bila proses jual beli itu melanggar, seperti menjual barang-barang yang haram, melipat gandakan, itu masuk katagori sesuatu yang dilarang.

Mengenai menjual barang yang haram dimakan, para ulama berbeda pendapat tentang hukum menjual belikan barang yang haram dimakan seperti tulang, kulit, lemak, bulu, tanduk bangkai, kotoran hewan yang dijadikan pupuk karena ada *Hadist*:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : بَلَغَ عُمَرَ أَنَّ سَمُرَةَ بَاعَ خَمْرًا فَقَالَ قَاتَلَ اللَّهُ سَمُرَةَ أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا *متفق عليه

Ibnu Abbas menerangkan telah sampai berita pada Umar bahwa Samurah menjual khamr. Umar berkata Allah memerangi Samurah. Apakah dia tidak tahu bahwa Rasulullah SAW bersabda: Allah mengutuk orang yahudi karena telah diharamkan atas mereka bangkai kemudian mereka merekayasa lemaknya, lalu mereka jual belikan. (HR, Muttafaq alaih)[19]

Kata rekayasa di sini lebih pada pengertian penipuan. Sebagaimana cat tekstil untuk mewarnai kue, itu akan membahayakan kesehatan, demikian halnya dengan lemak yang dijual untuk dikosumsi, maka hal itu sangat dicela dan dilarang, jual yang demikian ini yang tidak memiliki sikap saling tolong menolong, bahkan malah sebaliknya menipu konsumen dengan tujuan mendapat hasil yang lebih banyak. Hal ini lah yang dalam ketentuan, sangat dimurkai oleh Allah SWT.

Perlu penulis tandaskan, bahwa Jual beli itu harus dilandasi dengan keikhlasan dan keridlaan. Artinya tidak boleh ada kedhaliman, penipuan, pemaksaan dan hal-hal lain yang merugikan kedua pihak. Oleh karena itu, pembeli berhak mengembalikan barang yang dibeli ketika mendapati barangnya tidak sesuai dengan yang diinginkan. Tentang kejujuran, sejarah Islam telah mencatat banyak kisah tentang hal itu. Di antaranya, sebagaimana dikisahkah oleh Imam Ghazali, yang dinukil oleh Syaikh Yusuf Qordhawi dalam bukunya "*al- Iman wal-Hayah*", bahwa Yunus bin Ubaid berjualan pakaian dengan harga yang beragam. Ada yang berharga 200 dirham dan ada juga 400 dirham. Ketika ia pergi untuk sholat, anak saudaranya menggantikan untuk menjaga kios. Pada saat itu datang seorang Arab Badui (kampung) membeli pakaian yang berharga 400 dirham. Oleh sang penjual diberikan pakaian yang berharga 200 dirham. Pembeli merasa cocok dengan pakaian yang ditawarkan, maka

---

[19] Shahih Muslim, III hal.1207

dibayarlah dengan 400 dirham. Badui tersebut segera pergi dan menenteng pakaian yang baru ia beli. Dalam perjalanan, ia bertemu dengan Yunus bin Ubaid. Ia sangat paham bahwa pakaian yang di beli Badui tersebut adalah berasal dari kiosnya. Maka ditanyakanlah, "Berapa harga pakaina ini?" "Empat ratus dirham". Yunus menjawab, " Harganya tidak lebih dari dua ratus dirham, mari kita kembali untuk kukembalikan kelebihan uangmu". Badui tersebut menjawab "Di tempat lain pakaian semacam ini harganya 500 dirham, dan saya sudah merasa senang". "Mari kembali bersamaku, karena dalam pandangan agama kejujuran lebih berharga dari dunia seisinya" Sesampainya di kios, dikembalikannya sisi uang pembelian tersebut sebanyak 200 dirham.[20]

Kejujuran menjadi pilar jual beli atau dalam berniaga. Dengan kejujuran pula proses jual beli akan terhindar dari konflik yang bisa menjadi malapetaka—sebagaimana dalam ayat di atas—bisa terjadi saling bunuh antar teman atau saudara. Dan sebaliknya dengan kejujuran, maka berniaga, atau sering disebut bisnis menjadi untung melimpah. Seperti halnya nabi Muhammad SAW. yang telah berniaga dengan konsep-konsep yang benar sesuai dengan tuntunan dan etika berniaga.

2. Jual Beli Dalam Hadist

Kita semua tahu bahwa nabi Muhammad SAW merupakan sosok usahawan yang sukses. Dalam kurun waktu kurang lebih 25 tahun sebelum menerima wahyu, baginda nabi berdagang segenap kejujuran dan kedisplinan, dengan berlandaskan etika bisnis yang baik. Semua mitra yang bergabung dengannya selalu merasa nyaman dan puas, karena kedisplinan dan kejujuran dalam bertransaksi. Sehingga karena kegigihannya dalam berniaga, baginda masuk dalam katagori, sebagai seorang pemuda yang paling sukses pada jamannya.

Terutama kejujuran, nabi Muhammad dalam bertransaksi dilakukan dengan cara menyampaikan kondisi riil barang

[20] Qardhawi. *Al Iman wal Hayat*. Terj. Jazirotul. Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1999), hal. 89

dagangannya. Ia tidak menyembunyikan kecacatan barang atau mengunggulkan barang daganganya, kecuali sesuai dengan kondisi barang yang dijualnya. Praktek ini dilkaukan dengan wajar dan menggunakan bahasa yang santun. Beliau tidak melakukan sumpah untuk menyakinkan apa yang dikatakannya, termasuk menggunakan nama Tuhan. Ketika Muhammad menjual dagangan di Syam, ia pernah bersitegang dengan salah satu pembelinya terkait kondisi barang yang dipilih oleh pembeli tersebut. Calon pembeli berkata kepada Muhammad, "Bersumpahlah demi Lata dan Uzza!" Muhammad menjawab, "Aku tidak pernah bersumpah atas nama Lata dan Uzza sebelumnya." Penolakan Muhammad dimaklumi oleh pembeli tersebut, dan sang pembeli berkata kepada Maisarah, "Demi Allah, ia adalah seorang Nabi yang tanda-tandanya telah diketahui oleh para pendeta kami dari kitab-kitab kami.[21]

Sekilas kedengarannya aneh bahwa kejujuran merupakan sebuah prinsip etika bisnis karena mitos keliru bahwa bisnis adalah kegiatan tipu menipu untuk meraup untung besar. Memang etika ini agak *problematic* karena masih banyak pelaku bisnis sekarang yang mendasarkan kegiatan bisnisnya dengan cara curang, karena situasi eksternal atau karena internal (suka menipu). Sering pedagang menyakinkan kata-katanya disertai dengan ucapan sumpah (termasuk sumpah atas nama Tuhan). Padahal kegiatan bisnis yang tidak menggunakan kejujuran sebagai etika bisnisnya, maka bisnisnya tidak akan bisa bertahan lama. Para pelaku bisnis modern sadar bahwa kejujuran dalam berbisnis adalah kunci keberhasilan, termasuk untuk mampu bertahan dalam jangka panjang dalam suasana bisnis yang serba ketat dalam bersaing.

Tradisi buruk sebagian bangsa Arab adalah tidak bersikap jujur (berbohong) dalam menjajakan barang dagangannya. Barang yang cacat tidak diberitahukan kepada calon pembelinya. Penimbangan barang tidak tepat atau penimbangan barang antara barang kering dan basah.

---

[21] Mahdi Rizqullah Ahmad, *al-Sirah al-Nabawiyyah fi Dhauq'i al-Maṣādir al-Aṣliyyah: Dirasah Tahlīliyyah*, terj. Yessi HM., (Jakarta: Qisthi Press, 2006), hal.157

Cara-cara perdagangan mereka masih terdapat unsur penipuan. Dalam kondisi praktek mal-bisnis (kecurangan bisnis) seperti ini, Muhammad muncul sebagai pelaku bisnis yang mengkedepankan kejujuran, yang kemudian hari mengantarkannya sebagai pemuda yang memiliki gelar al-amin.

Berikutnya, prinsip jual beli baginda nabi, yakni amanah. Amanah adalah bentuk *masdar* dari *amuna, ya'munu* yang artinya bisa dipercaya. Ia juga memiliki arti pesan, perintah atau wejangan. Dalam konteks *fiqh*, amanah memiliki arti kepercayaan yang diberikan kepada seseorang berkaitan dengan harta benda. Muhammad dalam berniaga menggunakan etika ini sebagai prinsip dalam menjalankan aktivitasnya. Ketika Muhammad sebagai salah satu karyawan Khadijah, ia memperoleh kepercayaan penuh membawa barang-barang dagangan Khadijah untuk dibawa dan dijual di Syam. Ia menjaga barang dagangannya dengan baik selama dalam perjalanan. Dengan ditemani Maisarah, Muhammad menjual barang-barang tersebut sesuai dengan amanat yang ia terima dari Khadijah. Agar barang dagangannya aman selama dalam perjalanan, Muhammad bersama-sama dengan rombongan kafilah dagang. Selama dalam perjalanan kafilah-kafilah tersebut merasa aman karena dikawal oleh tim keamanan atau sudah ada jaminan dari suku tertentu.

Setelah sampai di kota tujuan, baginda dan Maisarah membongkar barang dagangannya. Mereka berdua menggelar barang dagangannya dan menawarkan barang tersebut kepada para pengunjuang. Barang dagangan tersebut habis terjual. Sebelum pulang nabi membeli beberapa barang untuk dijual di Makkah. Dari barang yang dibelinya, beliau memperoleh keuntungan. Tanpa diduga keuntungannya sangat besar dan membuat majikannya puas. Hasil keuntungan tersebut dilaporkan dan serahkan kepada Maisarah tanpa kurang sedikitpun. Setelah itu baginda nabi Muhammad diberi upah besar sesuai dengan perjanjiannya, yakni empat kali dari gaji yang biasanya Khadijah berikan kepada karyawan lainnya.

Kemudian prinsip dasar dalam jual nabi Muhammad, yakni seimbang. Artinya baginda nabi, dalam menjual barang harus seimbang. Barang yang kering bisa ditukar dengan barang yang kering. Penukaran barang kering tidak boleh dengan barang yang basah. Demikian juga dalam penimbangan tersebut seseorang tidak boleh mengurangi timbangan. Dalam transaksi Muhammad menjauhi apa yang disebut dengan *muzabana* dan *muhaqala*. *Muzabana* adalah menjual kurma atau anggur segar (basah) dengan kurma atau anggur kering dengan cara menimbang.[22] *Muzabana* pada dasarnya adalah menjual sesuatu yang jumlahnya, berat atau ukurannya tidak diketahui dengan sesuatu yang jumlahnya, berat atau ukurannya diketahui dengan jelas. *Muhaqala* adalah jual beli atau penukaran antara gandum belum dipanen dengan gandum yang sudah digiling atau menyewakan tanah untuk ditukarkan dengan gandum.

Demikian pula baginda nabi selalu menjauhi *gharar*. *Gharar* menurut bahasa berarti *al-khatar* yaitu sesuatu yang tidak diketahui pasti benar atau tidaknya. Dalam akad, *gharar* bisa berarti tampilan barang dagangan yang menarik dari sigi *zhahir*-nya, namun dari sisi substansinya belum tentu baik. Dengan kata lain *gharar* adalah akad yang mengandung unsur penipuan karena tidak adanya kepastian, baik mengenai ada atau tidak adanya objek akad, besar kecilnya jumlah, maupun kemampuan menyerahkan objek yang disebutkan dalam akad tersebut. Dalam prakteknya nabi Muhammad menjauhi praktek *gharar*, karena bisa membuka ruang perselisihan antara pembeli dan penjual. Nabi Muhammad juga melarang penjualan secara *urbun* (*Bai' al-urbun*). Muhammad melarang penjualan dengan lebih dahulu memberikan uang muka (panjar) dan uang itu hilang jika pembelian dibatalkan. Penjualan yang menyertai *urbun* adalah seorang pembeli atau penyewa mengatakan: "Saya berikan lebih dahulu uang muka kepada Anda. Jika pembelian ini tidak jadi saya teruskan, maka uang muka itu hilang, dan menjadi milik Anda. Jika

[22] Imam Malik, al-Muwatta', (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hal.343.

barang jadi dibeli maka uang muka itu diperhitungkan dari harga yang belum dibayar.

Nabi dalam berdagang tidak melakukan penimbunan barang. Dalam bahasa Arab penimbunan barang disebut *ihtikar*. Penimbunan ini tidak diperbolehkan karena akan menimbulkan kemadharatan bagi masyarakat karena barang yang dibutuhkan tidak ada di pasar. Tujuan penimbunan dilakukan dengan sengaja sampai dengan batas waktu untuk menunggu tingginya harga barang-barang tersebut. Muhammad dalam praktek bisnisnya menjauhi tindakan penimbunan. Barang dagangan yang dibawanya selalu habis. Bahkan jika perlu barang-barang dagangan yang dimiliki oleh Khadijah akan dijual semuanya. Namun karena keterbatasan alat transportasi Muhammad membawa barang secukupnya.

Nabi Muhammad sadar bahwa kebutuhan sehari-hari harus didistribusikan dengan baik. Barang dagangan tidak boleh disimpan lama sehingga barang tersebut langka dijumpai di pasar. Berdasarkan teori pasar, jika barang sedikit dan permintaan pasar besar maka harga barang menjadi tinggi. Jika harga tinggi maka keuntungan besar dapat diperoleh para pedagang. Namun konsumen akan mengalami kesulitan, khususnya mereka yang tidak mampu membayar sesuai dengat harga tinggi yang menjadi tuntutan pasar.

Dalam tradisi *Jahiliyyah*, penimbunan barang merupakan salah satu strategi untuk memperoleh keuntungan besar. Mereka menunggu waktu-waktu yang strategis, misalnya pada masa festival pasar Ukaz. Pasar ini merupakan pasar yang besar yang digelar setahun sekali, tepatnya pada awal hingga pertengahan Dzul Qai'dah. Beberapa saat kemudian festival pasar berpindah ke Majanna dan Dzul Majid. Tradisi-tradisi penimbunan barang ini seolah-olah sudah terjadwal dari bulan ke bulan.

Tidak juga melakukan *al-ghab*. *al-ghab* artinya *al-khada* (penipuan), yakni membeli sesuatu dengan harga yang lebih tinggi atau lebih rendah dari harga rata-rata. Sedangkan *tadlis* yaitu penipuan yang dilakukan oleh pihak penjual atau

pembeli dengan cara menyembunyikan kecacatan ketika terjadi transaksi. Dalam bisnis modern perilaku *al-ghab* atau *tadlis* bisa terjadi dalam proses *mark up* yang melampaui kewajaran.[23]

Dengan prinsip jual-beli yang sudah penulis kemukakan di atas, nabi Muhammad dalam catatan sejarah belum pernah rugi, bahkan sebaliknya sukses gemilang. Hal ini—sebagaimana yang dijelaskan dalam buku berjudul: *Nabi Muhammad sebagai seorang pedagang,* menyatakan bahawa tidak ditemukan catatan yang menerangkan mengenai kerugian atau kegagalan yang pernah dialami baginda selama melakukan aktivitas jual beli. Lebih lanjut dijelaskan bahawa kerana kepandaian dan kecerdikan serta kejujuran-Nya dalam berniaga, hampir seluruh pembisnis kaya, janda-janda kaya, anak yatim, dan juga *baitulmal* di semenanjung Arab ketika itu ingin bergabung usaha bersama Baginda.[24]

Bahkan ada seorang janda kaya bernama Siti Khadijah sampai jatuh cinta kerana kehebatan dalam berbisnis dan kemudian akhirnya menikah. Hal ini sebagai contoh tauladan jual beli berlandaskan Islam yang diamalkan oleh baginda nabi Muhammad SAW.

Masih dalam buku yang sama, menjelaskan bahwa nabi Muhammad, Setelah menerima wahyu, transaksi berniagannya mulai berkurang. Beliau lebih banyak membeli dari pada menjual, beliau sudah berdagang seperti sebelumnya. bukti-bukti yang ada, dapat dilihat bahawa hanya terdapat tiga transaksi penjualan yang berlaku berbanding transaksi pembelian yang lebih banyak. Dari sini dapat diketahui bahawa Nabi Muhammad SAW tidak lagi aktif berniaga kerana transaksi pembelian lebih kepada penggunaan sedangkan penjualan bertujuan kepada produktiviti (perniagaan). Kenyataan di atas sangat sesuai dengan *hadist* Nabi "*Aku tidaklah diberi wahyu untuk mengumpul kekayaan atau untuk menjadi salah seorang pedagang di antara kamu*"

[23] Muhamad Saefullah, *Etika bisnis Islam dalam praktek Bisnis Rasulallah*, (Jornal 2003), hal.17

[24] Afzalurrahman, *Muhammad sebagai Seorang Pedagang*, (Jakarta: Yayasan Swarna Bhumy 2000), hal.79

Hadist ini menegaskan bahawa setelah Muhammad SAW diangkat menjadi Nabi, setelah itu, tidak lagi memberikan tumpuan harta yang diperolehnya. Hal ini kerana Baginda menitikberatkan pada aktivitas dakwah, pemerintahan negara dan juga peperangan. Namun demikian, Rasulullah sangat menggalakkan para sahabatnya untuk berniaga. Seruan baginda dapat dilihat melalui sabdanya: "*Pedagang yang jujur lagi amanah akan bersama para nabi dan para syuhada*." (HR. Tirmidzi).

Selain itu, Rasulullah juga melarang para sahabatnya berhenti melakukan perniagaan seperti larangan Baginda kepada Abdurrahman bin Auf dan Usman bin Affan.[25] Selepas mendirikan masjid Nabawi Rasulullah SAW terus mendirikan pasar Suqul anshar (pasar Madinah) yang dijalankan aturan syariat Islam.

Demikianlah bahwa nabi Muhammad SAW telah memberikan contoh tauladan yang lengkap mengenai jual beli. Baginda adalah contoh usahawan yang sukses. Dari sinilah baginda meninggalkan al-Quran dan al-*Hadist* sebagai rujukan jual beli sesuai dengan *syari'ah*. Konsep perniagaan tersebut telah terbukti membawa kejayaan kepada perniagaan baginda dan para sahabat secara individu serta konsep perniagaan ini juga menurut ekonomi moden, 'Adam Smith' dalam– *The Wealth of Nation* telah membawa umat Islam ketika itu kepada suatu perekonomian yang maju.[26]

Syariat Islam telah mendorong manusia untuk berniaga sebagai jalan mengumpulkan rezeki, karena Islam mengakui produktivitas perdagangan atau jual beli terdapat manfaat yang amat besar bagi produsen yang menjual dan bagi konsumen yang membelinya, atau bagi semua orang yang terlibat dalam aktifitas jual beli tersebut. Jual beli yang baik adalah jual beli yang di dalamnya terdapat kejujuran, kebenaran, dan tidak mendurhakai Allah.

---

[25] Laude M. Kamaludin, *Pembangunan Ekonomi Maritim di Indonesia,* (Jakarta: Gramedia pustaka Utama 2010), hal.97

[26] Andiwarman Karim. *Bank Islam Analisis Fiqih dan Keuanagan.* (Jakarta PT Raja Grafindo persada, 2010), hal.85

Dalam Islam praktek jual beli menganut mekanisme kebebasan pasar yang diatur berdasarkan permintaan dan penawaran. Hal ini untuk melindungi pihak-pihak yang terkait dalam jual beli agar tidak ada yang didzalimi, seperti adanya pemaksaan untuk menjual dengan harga yang tidak diinginkan. Dalam buku-buku kajian *fiqh*, mengenai jual beli telah dibahas aturan-aturannya secara *global* seperti larangan menipu, menimbun menyembunyikan cacat, mengurangi timbangan dan lain sebagainya untuk keselamatan dunia perdagangan. Untuk itu dalam sebuah *Hadist*, Rasulallah melarang dalam transaksi jual beli dengan sumpah palsu, menyembunyikan cacat barang daganganya. Rasulallah bersabda: Dari 'Abdurrahman bin Syibel, ia berkata: Rasulullah *Shallallahu'alaihi Wasallam* bersabda: "*Para pedagang adalah tukang maksiat*". Diantara para sahabat ada yang bertanya: "Wahai Rasulullah, bukankah Allah telah menghalalkan jual-beli?". Rasulullah menjawab: "*Ya, namun mereka sering berdusta dalam berkata, juga sering bersumpah namun sumpahnya palsu*". (HR. Ahmad 3/428, Ath Thabari dalam *Tahdzibul Atsar* 1/43, 99, 100, At Thahawi dalam *Musykilul Atsar* 3/12, Al Hakim 2/6-7)

Mengenai *Hadist* ini, Al Hakim berkata, *sanad*-nya *shahih*. Penilaian beliau disetujui oleh Adz Dzahabi, demikian juga Syaikh Al Albani (*Silsilah Ahadits Shahihah*, 1/707).[27]

Pelajaran dalam *Hadist*, terdapat larangan keras berdusta dan bersumpah palsu dalam berdagang secara khusus. Larangan keras berdusta dan bersumpah palsu secara umum karena yang dimaksud *fujjar* oleh Rasulullah dalam *Hadist* adalah orang yang berbuat demikian. فُجّارُ (*fujjar*) adalah bentuk jamak dari فاجر (*fajir*) yang artinya 'orang yang sering melakukan perbuatan dosa dan menunda-nunda taubat' (lihat *Lisanul 'Arab*). Dari sini diketahui sangat kerasnya larangan berdusta dan bersumpah palsu dalam berdagang, sampai-sampai Rasulullah menyebut para pedagang sebagai *fujjar* atau tukang maksiat secara mutlak.

[27] Sumber: https://muslim.or.id/8466-peringatan-keras-bagi-para-pedagang.html

Dalam *Al Mu'tashar* (1/334), Imam Jamaludin Al Malathi Al Hanafi (wafat 803 H) berkata: "Rasulullah menyebut pedagang sebagai tukang maksiat secara mutlak karena demikianlah yang paling banyak terjadi, bukan berarti secara umum mereka demikian. Orang Arab biasa memutlakan penyebutan pujian atau celaan kepada sekelompok orang, namun yang dimaksud adalah sebagian saja.

Dalam transaksi jual beli, seseorang bisa saja melakukan hal demikian, karena sebagai mana sabda nabi, dalam perdagangan setan hadir untuk membelokan agar mau berbuat maksiat dengan cara menipu, demi tercapainya tujuan tersebut:

Sabda nabi SAW.

يا معشر التجار إن الشيطان والإثم يحضران البيع فشوبوا بيعكم بالصدقة

> *"Wahai para pedagang, sesungguhnya setan dan dosa hadir dalam jual-beli. Maka iringilah jual-belimu dengan banyak bersedekah"* (HR. Tirmidzi 1208, ia berkata: "*Hadist* ini hasan shahih")

Hadist ini bukan demotivator untuk berdagang, melainkan hanya peringatan agar berbuat jujur dan tidak mudah bersumpah ketika berdagang. Buktinya Rasulullah *Shallallahu'alaihi Wasallam* sendiri adalah pedagang. Abu Bakar ASh Shiddiq *radhiallahu'anhu* adalah pedagang pakaian. Umar *radhiallahu'anhu* pernah berdagang gandum dan bahan makanan pokok. 'Abbas bin Abdil Muthallib *ra* adalah pedagang. Abu Sufyan *ra* berjualan *udm* (camilan yang dimakan bersama roti).[28]

Seorang pedagangan yang jujur yang mampu menjaga etika dalam jual beli, dalam *Hadist* Rasulallah, kelak akan dibangkit dengan para nabi:

---

[28] *Al Bayan Fi Mażhab Asy Syafi'i*, 5/10)

Rasulullah bersabda:

التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء

"Pedagang yang jujur dan terpercaya akan dibangkitkan bersama para Nabi, orang-orang *shiddiq* dan para *syuhada*" (HR. Tirmidzi no.1209, ia berkata: "*Hadist* hasan, aku tidak mengetahui selain lafadz ini")

Dalam *Hadist* yang lain Rasulallah bersabda:

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ أَيُّ الْكَسْبِ أَطْيَبُ؟ قَالَ: «عَمَلُ الرَّجُلِ بِيَدِهِ وَكُلُّ بَيْعٍ مَبْرُورٍ

Dari Rafi' bin Khadij ia berkata, ada yang bertanya kepada Nabi: 'Wahai Rasulullah, pekerjaan apa yang paling baik?'. Rasulullah menjawab: "*Pekerjaan yang dilakukan seseorang dengan tangannya dan juga setiap perdagangan yang mabrur (baik)*"[29]

Setiap pedagang pasti ingin mencari keuntungan bahkan kalau perlu melakukan berbagai cara. Banyak orang yang terjebak dengan melakukan perbuatan tidak terpuji, misalnya dengan cara menjelek-jelekkan dagangan orang lain, sehingga bisnis pesaingnya jatuh reputasinya. Akibatnya pelanggan lari dan berpindah kedirinya.

Menyaingi pedagang lain dengan menjelek-jelekkan merupakan tidakan pengecut. Islam membenarkan adanya persaingan usaha dan melarang praktik monopoli. Persaingan dalam jual beli berdmpak positif jika dilakukan dengan cara-cara yang terpuji. Misalnya dengan cara memberikan pelayanan terbaik kepada konsumen, seperti menjual barang yang berkualitas baik tetapi dengan harga yang murah, memberikan penjelasan tentang manfaat dari produk yang dijualnya dari sisi baik dan buruknya, bersikap ramah kepada konsumen, memberi kenyamanan kepada konsumen saat mereka berbelanja, memebrikan bonus kepada konsumen yang memborong produk kita dan lain sebaginya.

[29] Yulian Purnama, *Peringatan Keras bagi para pedagang*, (Jurnal, sumbar or.id, 2012), hal.9

Dalam dunia perdagangan, dasar persaingan adalah kemampuan mengikat hati penjual dan pembeli di pasar sehingga membuat konsumen terus meminta, membeli dan menggunakan produk atau jasa yang ditawarkan, bukan dari penjual lainnya.[30]

Dalam salah satu *Hadist*, Rasulallah melarang menyaingi sesama pedagang. Nabi Muhammad bersabda:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ وَأَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَا حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ قُتَيْبَةُ يَبْلُغُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَنَاجَشُوا قَالَ وَفِي الْبَاب عَنْ ابْنِ عُمَرَ وَأَنَسٍ قَالَ أَبُو عِيسَى حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ كَرِهُوا النَّجْشَ قَالَ أَبُو عِيسَى وَالنَّجْشُ أَنْ يَأْتِيَ الرَّجُلُ الَّذِي يَفْصِلُ السِّلْعَةَ إِلَى صَاحِبِ السِّلْعَةِ فَيَسْتَامُ بِأَكْثَرَ مِمَّا تَسْوَى وَذَلِكَ عِنْدَمَا يَحْضُرُهُ الْمُشْتَرِي يُرِيدُ أَنْ يَغْتَرَّ الْمُشْتَرِي بِهِ وَلَيْسَ مِنْ رَأْيِهِ الشِّرَاءُ إِنَّمَا يُرِيدُ أَنْ يَخْدَعَ الْمُشْتَرِيَ بِمَا يَسْتَامُ وَهَذَا ضَرْبٌ مِنْ الْخَدِيعَةِ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَإِنْ نَجَشَ رَجُلٌ فَالنَّاجِشُ آثِمٌ فِيمَا يَصْنَعُ وَالْبَيْعُ جَائِزٌ لِأَنَّ الْبَائِعَ غَيْرُ النَّاجِشِ

Telah menceritakan kepada kami [Qutaibah] dan [Ahmad bin Mani'] keduanya berkata; Telah menceritakan kepada kami [Sufyan] dari [Az Zuhri] dari [Sa'id bin Al Musayyab] dari [Abu Hurairah] ia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda. Dan Qutaibah berkata; *Hadist* ini sampai kepada Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, beliau bersabda: "*Janganlah kalian bersaing dalam penawaran*." Ia mengatakan; Dalam hal ini ada *Hadist* serupa dari Ibnu Umar dan Anas. Abu Isa berkata; *Hadist* Abu Hurairah adalah *Hadist* hasan shahih dan menjadi pedoman amal menurut para ulama, mereka memakruhkan persaingan dalam penawaran. Abu Isa berkata;

[30] Muhammad Ali Haji Hasim, *Bisnis Satu Cabang Jihad*, (Jakarta, Pustaka al-Kausar, 2005), hal.113

Najsy adalah seseorang datang membagi barang dagangan kepada pedagang lalu menawarnya lebih banyak dari yang ditawarkan, hal itu ketika pembeli mendatanginya. Ia ingin mengelabui pembeli dan tidak bermaksud untuk menjual, ia hanya ingin mengelabui pembeli terhadap yang ia tawarkan, ini merupakan bentuk dari penipuan. Asy Syafi'i berkata; Seandainya seseorang melakukan persaingan penawaran, maka pelaku persaingan berdosa karena perbuatannya, namun jual beli boleh karena penjual tidak bersaing dalam penawaran.

Menawar barang yang sudah ditawar orang lain, sangat dicela. Hal ini sebagaimana *Hadist* yang sudah penulis sebut di atas; menawar barang dengan harga di bawah tawaran sesudahnya, itu sudah keluar dari etika jual beli, meski sang penjual tidak bersaing dalam penawarannya. Hal tersebut bisa saja dilakukan, dengan ketentuan menunggu penawar pertama menyelesaikan peawarannya. Baru setelah sang penawar membatalkan membeli, baru penawaran lainnya dipersilahkan. Dalam *Hadist* lain nabi Muhamad juga bersabda:

عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ « لاَ يَسُمِ الْمُسْلِمُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ

Dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda, "*Janganlah seorang muslim menawar barang yang ditawar oleh muslim yang lain*." (HR Muslim: 3886).

Kemudian dalam *Hadist* lain:

عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- نَهَى أَنْ يَسْتَامَ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ

Dari Abu Hurairah sesungguhnya Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang seorang itu menawar barang yang ditawar oleh muslim yang lain. (HR. Muslim, 3889).

Tentang pengertian menawar barang yang ditawar orang lain sebagaimana penjelasan An Nawawi Asy Syafi'i bahwa maksudnya adalah adanya kesepakatan antara pemilik barang

dengan peminat barang tersebut untuk mengadakan transaksi jual beli namun keduanya belum mengadakan transaksi lalu datanglah orang ketiga menemui penjual lantas mengatakan akulah yang akan membelinya. Hal ini hukumnya haram jika sudah ada kesepakatan harga antara pemilik barang dengan penawar pertama.[31]

Para ulama sepakat bahwa orang yang melakukan hal ini telah melakukan hal yang haram sehingga pelakunya tergolong sebagai pelaku maksiat. Meski demikian mayoritas ulama mengatakan bahwa transaksi jual beli yang dilakukan oleh orang yang melanggar larangan di atas adalah transaksi jual beli yang sah. Sedangkan menawar barang yang dijual dengan sistem lelang hukumnya tidak haram meski barang tersebut sudah ditawar oleh orang sebelumnya.

Sikap saling menghargai sesama konsumen, sekaligus mendahului kepentingan konsumen merupakan bagian dari syarat jual beli, yang sangat dianjurkan Rasulallah. Karena berdagang atau bisa disebut dengan transaksi jual beli, adalah bagian dari interaksi sosial yang berkesinambungan. Di sini Islam memandang bahwa kehidupan ekonomi, sosial, dan pemerintahan tidak mungkin dipisahkan dari kehidupan beragama (beribadah). Begitu pula dengan kebijakan keuangan publik, yang tidak mungkin dipisahkan dari etika bisnis Islam. Jika transaksi ekonomi tidak menggunakan etika Islam yang telah diajarkan Rasulullah, kita akan terjebak pada doktrin kapitalis yang sengaja memisahkan antara keyakinan beragama dengan kehidupan sosial, ekonomi, dan kebijakan negara sehingga seolah-olah keduanya tidak berkaitan.

al-Qur'an sebagai pegangan hidup umat Islam telah mengatur kegiatan bisnis secara eksplisit dan memandang bisnis sebagai sebuah pekerjaan yang menguntungkan dan menyenangkan. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa al-Qur'an sangat mendorong dan memotivasi umat Islam untuk melakukan transaksi bisnis dalam kehidupan.

[31] *Syarh Nawawi* untuk Shahih Muslim 10:123 http://pengusahamuslim.com/2658-menawar-barang-yang-1415.html

Niat dasarnya, setiap pelaku bisnis (pengusaha) dalam berdagang atau menjalankan usahanya, hendaknya tidak semata-mata bertujuan mencari keuntungan sebesar-besarnya. Akan tetapi, yang paling penting adalah mencari keridhoan dan mencapai keberkahan atas rezeki yang diberikan Allah SWT. Hakikat keberkahan usaha tersebut adalah kemantapan dari usaha yang dilakukan seorang pengusaha dalam bentuk memperoleh keuntungan yang wajar dan diridhai Allah SWT.

3. Hukum Jual Beli

Secara asalnya, hukum jua-beli adalah boleh (جواز) atau (مباح).[32] Sebagaimana ungkapan al-Imam asy-Syafi'i rahimahullah dasarnya hukum jual-beli itu seluruhnya adalah mubah, yaitu apabila dengan keridhaan dari kedua-belah pihak. Kecuali apabila jual-beli itu dilarang oleh Rasulullah SAW, atau yang maknanya termasuk yang dilarang beliau SAW,[33] ini sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 275:

ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٧٥

orang-orang yang Makan (mengambil) riba[34] tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), Sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, Padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. orang-orang

---

[32] Hikmah diperbolehkannya jual beli adalah menghindarkan manusia dari kesulitan dalam bermu'amalah. Lihat, Amir Syarifuddin, *Garis-Garis Besar Fiqh,* (Jakarta: Kencana, 2003), hal. 193-194.

[33] Lihat al-Fqihul Islami wa Adillatuhu oleh Dr. Wahbah Az-zuhaili jilid 4 halaman 364

[34] Riba itu ada dua macam: nasiah dan fadhl. Riba nasiah ialah pembayaran lebih yang disyaratkan oleh orang yang meminjamkan. Riba fadhl ialah penukaran suatu barang dengan barang yang sejenis, tetapi lebih banyak jumlahnya karena orang yang menukarkan mensyaratkan demikian, seperti penukaran emas dengan emas, padi dengan padi, dan sebagainya. Riba yang dimaksud dalam ayat ini Riba nasiah yang berlipat ganda yang umum terjadi dalam masyarakat Arab zaman jahiliyah.

> *yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), Maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. orang yang kembali (mengambil riba), Maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya.* (QS. Al Baqarah : 275)

Dan *Hadist* Nabi yang berasal dari Rufa'ah bin Rafi' menurut riwayat al- Bazar yang disahkan oleh al-Hakim:

أن النبى صلى الله عليه وسلم سئل أى الكسب أطيب قال عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور

> Sesungguhnya Nabi Muhammad SAW, pernah ditanya tentang usaha apa yang paling baik; nabi berkata: "Usaha seseorang dengan tangannya dan jual beli yang mabrur".

Dalam *Fiqhus Sunnah* diungkapkan landasan dibolehkanya jual beli, bahwa kebutuhan manusia untuk mengadakan transaksi jual beli sangat urgen, dengan transaksi jual beli seseorang mampu untuk memiliki barang orang lain yang diinginkan tanpa melanggar batasan syariat. Oleh karena itu, praktek jual beli yang dilakukan manusia semenjak masa Rasulullah SAW hingga saat ini menunjukkan bahwa umat telah sepakat akan disyariatkannya jual beli.[35] Sematara dalil *Qiyas* dibolehkanya jual beli adalah bahwa Kebutuhan manusia menuntut adanya jual beli, karena seseorang sangat membutuhkan sesuatu yang dimiliki orang lain, baik itu berupa barang atau uang, dan hal itu dapat diperoleh setelah menyerahkan timbal balik berupa kompensasi. Dengan demikian, terkandung hikmah dalam pen-*syari'at*-an jual beli bagi manusia, yaitu sebagai sarana demi tercapainya suatu keinginan yang diharapkan oleh manusia.[36]

Namun demikian, hukum jual beli bisa jadi, mubah, wajib, haram, *sunah* dan makruh tergantung situasi dankondisi berdasarkan asas *maslahat*. Dalil yang menjelaskan tentang hukum asal jual beli berasal dari al-Quran, *Hadist*, Ijma dan logika.

---

[35] Fiqhus *Sunnah*,3/46

[36] Al Mulakhos Al Fiqhy, juz 2, hal. 8

a) Wajib; apabila wali menjual barang anak yatim dengan terpaksa demi kemaslahatan anak yatim tersebut.

b) Haram; yaitu jual beli yang mengandung unsure-unsur yang dilarang dalam agama atau merugikan salah satu dari kedua belah pihak yang bertransaksi.

c) Sunnat; menjual sesuatu pada orang yang membutuhkan.

d) Logika; Seorang manusia sangat membutuhkan barang-barang yang dimiliki oleh manusia yang lain dan jalan untuk memperoleh barang orang lain tersebut dengan carajual beli, dan islam tidak melarang manusia melakukan hal-hal yang berguna bagi mereka.

Para ulama berpendapat bahwa hukum jual beli itu mubah (boleh), dengan alasan bahwa manusia tidak akan mampu mencukupi kebutuhan dirinya, tanpa bantuan orang lain. Namun demikian, bantuan atau barang milik orang lain yang dibutuhkannya itu, harus diganti dengan barang lainnya yang sesuai. Dan tidak diperkenankan, apabila barang tersebut diganti lebih bagus dari nilai tukar sebelumnya, kecuali dengan hati lapang dan ikhlas; tanpa ada penekanan salah satu pihak, karena Rasulallah SAW. pernah mengganti barang itu lebih bagus, dari nilai tukar yang disepakati sebelumnya. Dengan demikian jual beli dilakukan dengan cara yang halal dan thayiban. Karena kehalalan dalam jual beli secara Islam merupakan suatu hal yang sangat penting dan utama dalam melakukan transaksi jual beli, karena prinsip dasar ekonomi Islam adalah kehalalan dari barang/benda yang menjadi objek transaksi. Selain kehalalan, jual beli dalam Islam memiliki beberapa prinsip yang harus diperhatikan oleh umat Islam apabila melakukan transaksi jual beli, yaitu sebagai berikut:[37]

a) Bebas dari unsur *Riba*

Riba secara etimologi (bahasa) berarti tambahan. Sedangkan menurut Ibn al-'Arabi al-Maliki, yang dimaksud *riba* dalam ayat ialah setiap penambahan yang diambil tanpa adanya satu transaksi pengganti atau penyeimbang yang

[37] Syukri Iska, *Sistem Perbankan.*, hal.212.

dibenarkan syariah.[38] Dalam Islam sangat menentang segala proses ekonomi yang berbentuk *riba*. Larangan *riba* berawal dari timbulnya tanggapan masyarakat Arab pada zaman Jahiliyah bahwa antara *riba* dan jual beli itu adalah sama. Dan al-Qur'an menolak persepsi tersebut dengan menyatakan bahwa Allah tidak menyamakan antara jual beli dengan *riba*, sesuai dengan firman Allah, surat al-Baqarah *"Mereka berkata, sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba"*

b) Larangan adanya unsur *gharar* (penipuan)

Gharar menurut bahasa yaitu *al khida'* yang berarti penipuan. Penipuan merupakan tindakan yang di dalamnya diperkirakan tidak ada unsur kerelaan dan bukan atas dasar suka sama suka. Jual beli yang dilakukan dengan adanya unsur tipuan (*gharar*) merupakan jual beli yang dilarang dalam syariat Islam, seperti jual beli buah-buahan yang dionggok atau ditumpuk.[39] Pada jual beli buah yang semacam ini biasanya buah yang diletakkan di atas onggokan keliatan buah yang baik tanpa cacat, namun di dalam onggokan tersebut terdapat buah yang rusak, hal yang semacam ini yang tidak diperbolehkan dalam Islam.

c) Tidak adanya unsur maisir (spekulasi/judi)

Kata maisir dalam bahasa Arab berarti mudah, kaya, lapang. Maisir merupakan cara untuk mendapatkan uang dengan mudah, atau cara menjadi kaya dengan mudah tanpa harus melakukan jerih payah yang lazim dilakukan secara ekonomis. Dalam peraturan Bank Indonesia No 7/46/PBI/2005 dalam penjelasan pasal 2 ayat 3 menjelaskan bahwa maisir adalah transaksi yang mengandung perjudian, untung-untungan, atau spekulatif yang tinggi.[40] Larangan transaksi yang mengandung maisir (judi) juga diperjelas dalam firman Allah SWT yaitu sebagai berikut:

---

[38] Muhammad Syafi'I Antonio, Bank Syariah dari Teori ke Praktek, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hal.37-38.

[39] Rozalinda, *Fiqih Ekonomi Syariah*, cet. I (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), 73.

[40] *Peraturan Bank Indonesia*, Nomor: 7/46/PBI/2005, penjelasan hal. 3, Pdf.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٌ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamr (arak), berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan." (Q.S. al-Maidah : 90).

4. Rukun Jual Beli

Dalam menetapkan rukun jual-beli, diantara para ulama terjadi perbedaan pendapat. Menurut Ulama Hanafiyah, rukun jual-beli adalah *ijab* dan *qabul* yang menunjukkan pertukaran barang secara rida, baik dengan ucapan maupun perbuatan. Mengenai hal ini, Yusuf Qurdhowi dalam buku yang berjudul *Pengantar Perbankan Syariah*, menjelaskan: Ada dua indikator (*qarinah*) yang menunjukkan kerelaan dari kedua belah pihak, yaitu dalam bentuk perkataan (*ijab dan qabul*) dan dalam bentuk perbuatan, yaitu saling memberi (penyerahan barang dan penerimaan uang) untuk yang kedua dalam ilmu *fiqh* disebut dengan istilah:[41] **بيعالمعاطة**

Adapun rukun jual-beli menurut Jumhur Ulama ada empat, yaitu:[42] (1) *Bai'* (penjual), (2). Mustari (pembeli), (3). Shighat (*ijab* dan *qabul*), (4). Ma'qud 'alaih (benda atau barang). [43] Transaksi jual-beli baru dinyatakan terjadi apabila terpenuhi tiga syarat jual-beli, yaitu: (1). Adanya dua pihak yang melakukan transaksi jual-beli, (2). Adanya sesuatu atau barang yang dipindahtangankan dari penjual kepada pembeli, (3). Adanya kalimat yang menyatakan terjadinya transaksi jual-beli (*sighat ijab qabul*). [44]

---

[41] M. Ali Hasan, *Berbagai Macam Transaksi dalam Islam* (Cet. ke-1; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), hal.118

[42] Rahmat Syafe'i,*Fiqih Muamalah untuk UIN,STAIN, PTANIS, dan Umum, (*Pustaka Setia, Bandung:2006), hal: 76

[43] Lihat dalam, Hendi Suhendi, Haji. *Fiqh Muamalah.* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), hal. 70

[44] Syarat yang harus dipenuhi oleh penjual dan pembeli adalah: (1) Agar tidak terjai penipuan, maka keduanya harus berakal sehat dan dapat membedakan (memilih). (2). Dengan kehendaknya sendiri, keduanya saling merelakan, bukan karena terpaksa. (3). Dewasa atau baligh. Liha, Mahmud Yunus dan Nadlrah Naimi,*Fiqih Muamalah,* (CP. Ratu Jaya, Medan: 2011), hal 104-105

Terkait dengan macam atau jenis jual beli Imam Ahmad bin Husain, *Fathu al-Qorib al-Mujib* mengungkapkan bahwa jual beli ada tiga macam yaitu: (1). Menjual barang yang bisa dilihat[45], (2). Menjual barang yang disifati (memesan barang), [46] dan (3). Menjual barang yang tidak kelihatan[47] Boleh/ sah menjual sesuatu yang suci dan bermanfaat dan tidak diperbolehkan/ tidak sah menjual sesuatu yang najis dan tidak bermanfaat.[48] Menurut Imam As-Syafi'i, benda-benda atau barang yang diperjualbelikan (*ma'kud alaih*) harus memenuhi syarat, (1). Suci,[49] (2). Bermanfaat,[50] (3) Bisa diserahkan,[51] (4). Milik Penjual (dikuasainya),[52] (4). Diketahui keadaannya.[53]

[45] Hukumnya boleh/sah jika barang yang dijual suci, bermanfaat dan memenuhi rukun jual beli.

[46] Hukumnya boleh/sah jika barang yang dijual sesuai dengan sifatnya (sesuai promo).

[47] Hukumnya tidak boleh/tidak sah.

[48] Imam Ahmad bin Husain, *Fathu al-Qorib al-Mujib,* (Surabaya: al-Hidayah), hal. 30.

[49] Menurut Jumhur ulama, barang tersebut diharamkan karena dianggap najis. Hanafiyan dan Zahiriyah mengatakan bahwa menjual barang yang ada manfaatnya halal menurut Syara'. Oleh karena itu, menurut mereka, boleh menjual kotoran najis yang benar-benar diperlukan untuk digunakan sebagai pupuk di lahan pertanian, bukan untuk dimakan dan diminum. Barang yang dijual harus halal dan suci juga harus jelas manfaatnya. Hasbiyallah, *Fiqh. (*Bandung: Grafindo media Pratama, 2008). hal. 29-30.

[50] Maka jual beli serangga, ular, tikus, tidak boleh kecuali untuk dimanfaatkan. Juga boleh jual beli kucing, lebah, beruang, singa dan binatang lain yang berguna untuk berburu atau dapat dimanfaatkan kulitnya. Demikian pula memperjualbelikan gajah untuk mengangkut barang, burung beo, burung merak dan burung-burung lain yang bentuknya indah sekalipun tidak untuk dimakan, tetapi dengan tujuan menikmati suara dan bentuknya. Jual beli anjing yang bukan anjing terdidik tidak boleh, karena Rasulullah mencegahnya. Anjing-anjing yang dapat dijinakkan seperti untuk penjagaan, anjing penjaga tanaman, menurut Abu Hanifah boleh diperjualbelikan. Menurut An Nakha'i: yang diperbolehkan hanya memperjualbelikan anjing berburu, dengan berdalil kepada ucapan Rasulullah yang melarang memperjualbelikan anjing kecuali anjing untuk berburu. Hadits ini diriwayatkan An Nasa'i dari Jabir dan Al Hafizh mengatakan: sanadnya dapat dipercaya (tsiqat), Lihat, Sabiq, Sayyid; alih bahasa oleh Kamaluddin A. Marzuki dkk. *Fiqh Sunnah (Jil. 12). (*Bandung: Alma'arif, 1996). hal. 55

[51] Tidak sah menjual suatu barang yang tidak dapat diserahkan kepada yang membeli, seperti ikan dalam laut, barang rampasan yang masih di tangan yang merampasnya, burung yang di udara, anak binatang yang masih di dalam perut, munta atau sejenisnya yang kabur dari kandang dan lain-lain.

عن أبي هريرة نهى النبي صلى الله عليه و سلّم: عن بيع الغرر (رواه مسلم و غيره)

"dari Abu Hurairah, katanya: "Telah melarang Nabi saw. Memperjual-belikan barang yang mengandung tipu daya." (HR. Muslim dan lain-lainnya)

[52] Jual beli harus milik sendiri atau yang dikuasakan kepadanya. Jadi miliknya sendiri atau milik orang lain yang dikuasakan, dan untuk dirinya sendiri atau untuk orang lain yang telah menguasakannya. Jika jual beli berlangsung sebelum ada izin dari pihak pemilik barang, maka jual beli seperti ini dinamakan *bai'ul fudhul*, yaitu jual beli yang akadnya dilakukan oleh orang lain sebelum ada izin pemilik. Sabiq, Sayyid; alih bahasa oleh Kamaluddin A. Marzuki dkk. *Fiqh Sunnah,* hal. 57

[53] Jika barang dan harga tidak diketahui atau salah satu keduanya tidak diketahui, jual beli tidak sah, karena mengandung unsur penipuan. Mengenai syarat mengetahui barang

B.Kelemahan Fiqih Jual beli *Mażhab* Syafi'i

Ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa akad mempunyai tiga rukun: ***Pertama***, *Aqid* (orang yang Berakad), *Aqid* yaitu orsng yang melakukan akad keberadaannya sangat pentingsebab tidak dapat dikatakan akad jika tidak Aqid begitu pula tidak akan terjadi *ijab-qabul* tanpa adanya aqid. Menurut ulama Syafi'iyah Aqid harus balig (terkena perintah *syara'*) berakal, telah mampu memelihara agama dan hartanya. Dengan demikian ulama Hanabilah memperbolehkan anak atas seizin oarng tuanya (walinya).[54] ***Kedua***, *Ma'qud alaih* (barang), Ma'qud alaih adalah objek akad atas benda-benda yang dijadikan akad yang bentuknya membekas pada barang itu, barang tersebut dapat berbentuk harta benda, seperti barang dagangan, benda bukan harta serta dalam akad pernikahan dan dapat pula berbentuk sesuatu kemanfaatan, seperti dalam masalah upah mengupah dan lain sebagainya. ***Ketiga***, Sighat (*ijab-qabul*), Ulama' Syafi'iyah berpendapat bahwa *ijab* adalah pernyataan yang keluar dari orang yang mengeluarkan benda baik yang dikatakan orang yang pertama atau yang kedua. Sedangkan *qobul* adalah pernyataan dari orang yang menerima barang.[55]

Rukun akad yang dikemukakan ulama syafiyah ini jika diterapkan dalam konteks kehidupan modern cukup menyulitkan transaksi jual beli, sebab pada era globalisasi ini transaksi jual beli tidak hanya dilakukan oleh orang dewasa (*baliqh*), tapi anak-anak pun sudah melakukan transaksi jual beli. Disamping itu, rukun ma'qud alaih (barang), dan Sighat (*ijab-qabul*), juga sulit diterapkan dalam praktik jual beli diera globalisasi. Dewasa ini jual beli tidak hanya dalam bentuk transasi langsung, dimana penjual dan pembeli

---

yang dijual, cukup dengan penyaksian barang sekalipun tidak ia ketahui jumlahnya, seperti pada jual beli barang yang kadarnya tidak dapat diketahui (jazaf). Untuk barang *zimmah* (barang yang dapat dihitung, ditakar dan ditimbang), maka kadar kuantitas dan sifat-sifatnya harus diketahui oleh kedua belah pihak yang melakukan akad. Demikian pula harganya harus diketahui, baik itu sifat, (jenis pembayaran), jumlah maupun masanya. Sabiq, Sayyid; alih bahasa oleh Kamaluddin A. Marzuki dkk. *Fiqh Sunnah,* hal 61

[54] Ibnu ,Ishaq Assyirazi,al-muhaddzab, Darul Fikr. Juz III hal 257

[55] Ibnu,ishaq Assyirazi.*al-Muhaddzab*. Darul Fikr. Juz III, hal 25

bertatap muka, namun seiring perkembangan zaman pada praktiknya jual beli juga dilakukan dalam bentuk transaksi *online* (via internet), supermarket dan sebaginya, yang tidak memungkinkan antara penjual dan pembeli dapat melakukan *ijab qabul*.

C.Kelemahan Praktik Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di PPTQ al-Asy'ariyyah

Sebagaimana yang sudah diuraikan dalam bab sebelumnya, bahwa praktek jual beli *Mażhab* Fiqih Syafi'i di Pondok pesantren al-Asy'ariyah skarang ini dapat disimpulkan sudah mengarah kepada sistem jual beli modern. Hal ini dapat dilihat, bahwa secara kelembagaan pesantren ini sudah memeliki WASERBA (Warung Serba Ada) yang dikelola dalam bentuk swalayan. Begitu juga para santri pondok pesantrin lebih suka membeli di swalayan, supermaket, hypermarket, bahkan membeli secara *online* melalui internet.

Terlepas dari itu, menurunya minat santri PPTQ al-Asyariyyah untuk transaksi jual beli dipasar tradisional karena selama ini kebanyakan terkesan kumuh, kotor, semrawut, bau dan seterusnya yang merupakan stigma buruk yang dimilikinya. Seringkali dikesankan bahwa perilaku pedagang yang menjadi penyebab utama terjadinya kondisi di kebanyakan pasar tradisional memiliki stigma buruk. Pada akhirnya mengakibatkan eksistensi jual beli konvensional menurun dan santri PPTQ al-Asyariyyah banyak yang mencari alternatif tempat belanja lain, di antaranya mengalihkan tempat berbelanja ke pasar moderen, seperti pasar swalayan (supermarket dan minimarket) yang biasanya lebih mementingkan kebersihan dan kenyamanan sebagai dasar pertimbangan beralihnya tempat berbelanja.

Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i yang bercorak tradisionalis, dalam prakteknya dapat diidentikkan dengan pasar tradisional bukan pasar modern. Oleh karena itu pesantren dan para santri di PPTQ al-Asyariyyah memandang bahwa Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i sudah tidak pas lagi, bahkan tidak relevan jika diterapkan pada sistem jual beli modern pada zaman

modern skarang ini yang menggunakan teknologi canggih. Sehingga diperlukan adanya rekonstruksi (tajdid) terhadap Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i tersebut.

Dalam pandangan pesantren dan para santri juga kebanyakan umat Islam, Fiqih Jual Beli *Mażhab* syafi'i ini memiliki kelemahan-kelemahan, sebagaimana kelemahan yang dimiliki pasar tradisional, diantaranya, *Pertama*, Praktik akad jual belinya (*ijab dan qabul*) harus dilakukan secara jelas, harus dilakukan dalam satu transaksi, dan tidak boleh terpisah. Artinya antara penjual dan pembeli yang bertransaksi harus hadir pada waktu yang bersamaan dalam satu majlis. Proses *ijab* dan *qabul* dalam transaksi seperti ini sangat membutuhkan waktu yang cukup lama bahkan terkesan membuang buang waktu (*bertele-tele*), tidak praktis dan simpel. *Kedua,* Barang harus ada di tempat dan diketahui oleh kedua belah pihak (penjual-pembeli) dengan jelas. *Ketiga*, dalam pasar tradisional sistem jual belinya dilakukan dengan tawar menawar. Sistem seperti inilah yang kadang membuat unsur kerelaan antara penjual dan pembeli, bahkan antara pembeli satu dengan pembeli yang lain dalam membeli barang yang sama tapi dengan harga yang berbeda menyebabkan nilai-nilai kerelaan dan keihlasan dalam jual beli yang dikehendaki oleh al-Quran dan *Hadist* Nabi Muhammad SAW tidak tercapai, justru membuka peluang besar untuk melakukan penipuan oleh penjual kepada pembeli. *Keempat,* Kualitas barang yang diperjualbelikan di pasar tradisional tidak sebaik kualitas barang yang diperjualbelikan di pasar modern.[56]

Meskipun demikian, para santri juga mengatakan pasar modernpun juga ada kelemahan-kelemahan diantaranya : 1). Dalam pasar modern tidak ada tawar menawar harga barang yang hendak dibelinya, karena harga telah ditetapkan. *Kedua*, Dalam pasar modern penjual dan pembeli tidak bertransaksi secara langsung, hanya melihat label harga yang tercantum dalam *bar code*, sehingga komunikasi dan kontak person antara penjual dan pembeli tidak ada.

[56] *Wawancara* dengan Pengasuh dan Sesepuh Pondok Pesantren al-Asy'ariyyah KH. Khaoirullah al Mujtabah pada tanggal 16 April 2017.

D. Kelemahan Praktik Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di PP al-Munawwir

Maraknya pembangunan pasar modern menyudutkan pasar tradisional di kawasan perkotaan bahkan juga di pedesaan, karena pasar modern menggunakan konsep penjualan produk yang lebih lengkap, barangnya berkualitas, dan dikelola lebih profesional. Yang membedakan pasar modern dengan pasar tradisional, dalam pasar modern penjual dan pembeli tidak bertransaksi secara langsung. Pembeli melihat label harga yang tercantum dalam barang (*barcode*), berada dalam bangunan dan pelayananya dilakukan secara mandiri (swalayan) atau dilayani oleh pramuniaga. Barang-barang yang dijual selain bahan makanan seperti : buah, sayuran, daging, sebagian besar barang lainnya yang dijual adalah barang yang dapat bertahan lama.

Dengan semakin berkembangnya teknologi, praktik jual belipun mengalami kemajuan yang sangat pesat, dan dampaknya berpengaruh terhadap sistem jual beli di pesantren. Pada saat ini Pondok Pesantren Al Munawwir Krapyak hanya sebagian kecil masih tetap mempertahankan prinsip jual beli menurut Fiqih Imam As-Syafi'i, tetapi sebagian besar lembaga dan santri sudah banyak yang meninggalkannya. Menurut KH. RM. Najib Abdul Qodir al Hafidz dan KH. Fairuzi Afiq al Hafidz SPd.I para santri lebih senang dan gemar melakukan transaksi jual beli modern karena dinilai lebih praktis, fleksibel dan dapat dilakukan dengan waktu yang cepat karena menggunakan teknologi yang canggih. Sebagai bukti terjadinya pergeseran sistem jual tersebut adalah Pesantren telah membuka swalayan berupa mini market dan para santri lebih suka berbelanja di swalayan, supermarket, *hypermarket* bahkan belanja secara *online*. Inilah salah satu pengaruh arus *global* yang sudah masuk di dunia pesantren.[57]

Dalam pandangan pesantren dan para santri juga kebanyakan umat Islam, Fiqih Jual Beli *Mażhab* syafi'i ini

[57] *Wawancara* dengan Pengasuh dan sesepuh Madrasah Huffadz Ponpes al Munawir Krapyak KH.RM. Najib Abdul Qodir al-Hafidz dan KH. Fairuzi Afiq al-Hafidz S.Pd.I pada tanggal 14 Pebruari 2017

memiliki kelemahan-kelemahan jika dihadapkan pada sistem jual beli di pasar modern sekarang ini, sebagaimana kelemahan yang dimiliki pasar tradisional, diantaranya, *Pertama*, Praktik akad jual belinya (*ijab dan qabul*) harus dilakukan secara jelas, harus dilakukan dalam satu majlis transaksi, dan tidak boleh terpisah. Artinya antara penjual dan pembeli yang bertransaksi harus hadir pada waktu yang bersamaan dalam satu majlis. Proses *ijab* dan *qabul* dalam transaksi seperti ini sangat membutuhkan waktu yang cukup lama bahkan terkesan membuang buang waktu (*bertele-tele*), tidak praktis dan simpel. *Kedua,* Barang harus ada di tempat dan diketahui oleh kedua belah pihak (penjual-pembeli) dengan jelas. *Ketiga*, dalam pasar tradisional sistem jual belinya dilakukan dengan tawar menawar. Sistem seperti inilah yang kadang membuat unsur kerelaan antara penjual dan pembeli, bahkan antara pembeli satu dengan pembeli yang lain dalam membeli barang yang sama tapi dengan harga yang berbeda menyebabkan nilai-nilai kerelaan dan keihlasan dalam jual beli yang dikehendaki oleh al-Quran dan *Hadist* Nabi Muhammad SAW tidak tercapai, justru membuka peluang besar untuk melakukan penipuan oleh penjual kepada pembeli. *Keempat,* Kualitas barang yang diperjualbelikan di pasar tradisional tidak sebaik kualitas barang yang diperjualbelikan di pasar modern.[58]

[58] *Wawancara* dengan Pengasuh dan sesepuh Madrasah Huffadz Ponpes al Munawir Krapyak KH.RM. Najib Abdul Qodir al-Hafidz dan KH. Fairuzi Afiq al-Hafidz S.Pd.I pada tanggal 14 Pebruari 2017

BAB V
REKONSTRUKSI FIQIH JUAL BELI *MAŻHAB* SYAFI'I DI TENGAH ARUS GLOBALISASI

AGAMA ISLAM mengatur segala aspek kehidupan dengan tujuan agar masyarakat mampu berintertaksi secara baik dan tertata. Tidak ada satu pun dalam segala aspek kehidupan yang lepas dari pandangan Islam, semua di atur sesuai dengan kepentingan manusia itu sendiri. Terutama dalam konsep jual beli. Agama Islam hadir mengemas segala aturan main jual beli demi terpenuhnya segala kebutuhan pokok (primer) dan kebutuan kepemilikan (sekunder), yang mana dalam kedua kebutuhan tersebut berasal dari dua dorongan atau kecenderungan yang ada dalam diri manusia, demi melangsungkan, melestarikan sekaligus pemenuhan hasrat atau naluri fitrahnya. Demikian pula pengkajian mereka terhadap dorongan atau kecenderungan psikis pada umunya, hanya ditunjukan pada berbagai kebutuhan manusia yang berkaitan dengan peribadi dan tutuntan sosial.

Yang perlu kita dasari, bahwa manusia itu makhluk sosial, yang dengannya saling bergantung satu sama lainnya. Sebetulnya bukan hanya manusia, melainkan hewan pun demikian. Jadi, sikap ketergantungan satu sama lainnya bukan hanya peraturan yang membutuhkan kesepakatan, tapi intensitas hidup yang semestinya dijalankan oleh manusia seluruhnya tanpa memandang kaya dan miskin. Artinya, keharusan saling memberi dan menerima, adalah faktor utama dalam sisi sosial, karena tanpanya kehidupan tidak mungkin akan berjalan dan berkembang.

Alvin W. Gouldner menegaskan: “Upaya untuk mempertahankan suatu keseimbangan yang memadai dalam proses pertukaran mencerminkan adanya norma timbal balik (*norm of reciprocity*), yaitu bahwa keuntungan yang diberikan kepada orang lain harus dibalas. Membalas pemberian dengan satu pemberian yang sepadan, atau mengasihi dengan dibalas kasih, adalah satu keseimbangan, sebagaimana pertukaran dalam perdagangan[1] atau jual beli yang terjadi dalam masyarakat.

Pertukaran selalu mengarah kepada keseimbangan yang membuat kedua belah pihak benar-benar puas atas pertukaran yang berlangsung; bila tidak seimbang, penerimaan lebih rendah dari yang sudah diberikan, maka salah satu fihak akan merasa dirugikan. Sebaliknya, pihak yang menerima berusaha untuk memberi lebih kepada pihak yang pernah memberinya, masuk dalam karakter akhlak yang terpuji. Dan ini yang masuk dalam, nilai lebih, seimbang dengan mereka yang menolong pada orang yang terkena kecelakaan, bencana atau kematian.

Dalam proses pertukaran, balas-membalas tidak selalu harus langsung pada saat itu juga. Menurut Blau, dalam pertukaran sosial suatu jangka waktu tertentu antara penerimaan suatu hadiah dan pembalasannya dengan sesuatu yang nilainya sama dapat memberikan rangsangan atau dorongan untuk mempertahankan hubungan itu supaya bisa memperoleh kembali “investasi” tersebut; demikian pula dengan si penerima yang berusaha mempertahankan hubungan tersebut agar dapat membalas untuk menghindari penilain jelek atau agar memperoleh kembali pemberian yang lebih besar.[2]

Semua berawal, karena saling menjaga keseimbangan diantara keduanya, agar mencapai keserasian, dan menjaga hubungan social dalam masyaraktnya. Bagi si pemberi, walau

---

[1] Goulder, Alvin W. *The norm of reciprocity: a preliminary statement.* 25 (2): (American Sociological Review, 1960), hal. 161-178.

[2] Blau, Peter M, *Exchange and Power in Social Life,* (Chicago: John Willey & Son, INC 1964), 67

dengan harapan hendak menanam investasi kebaikan terhadap penerima, yang jelas ini merupakan nilai timbal balik pada seseorang yang sedang membutuhkan. Demikin juga dengan si penerima yang hendak mengembalikan pemberiannnya, walau niatnya agar tidak dicap jelek, sebagaimana di atas, itu *I'tikat* baik yang satu sama lainnya tidak ada yang rugikan. Inilah yang terpenting bagi kita, dalam masyarakat, yakni timbal balik pada mereka yang membutuhkan, agar ada kesejahteraan dan kemakmuran dalam masyarakatnya terus terbina, khusunya dalam keluarganya. karena semakin banyak kita selalu berbaik hati terhadap orang lain, maka banyak dari mereka yang mau berbaik hati terhadap dirinya.

Apapun niatnya, yang jelas tolong menolong, sebagai sebuah pranata dalam sistem kemasyarakatan, merupakan bagian dari struktur sosial yang membentuk keluarga dan masyarakatnya akan makmur dan sejahtera. Menurut Beattie, sebuah kebiasaan tolong-menolong pada orang lain, akan menumbuhkan kebiasaan bagi orang lain untuk melakukannya pula. Artinya kebisaan tersebut secara teratur akan membentuk satu kesatuan yang sistematis sebagai satu kebiasaanya yang terkordinir.[3]

Secara makro, bahwa timbal balik dalam masyarakat merupakan aktifitas yang akan menunjukan pada hukum kausalitas (sebab akibat), ukurannya berada pemberian dan kebutuhan. Pertanyaannya, bagaimana dengan hukum jual beli, apakah ini juga masuk dalam ranah timbal balik? Karena saling memberi dan menerima (*take and gave*) salah satu pola timbal balik dalam masyarakat, meski berbeda nuansa kaidahnya. [4] Dalam jual beli, jelas ada hukum akad atau ketentuan, yakni nilai tukar antara uang dan barang, sedang timbal balik, bisa lebih luas, karena ketentuannya bukan pada akad—hanya sekedar investasi kebaikan—yang nantinya akan dibalas dengan kebaikan pula.

---

[3] Beattie R & C Robert Taylor. *The Economics of Production* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, Ekonomi Produksi, alih bahasa: Soeratno 1985), hal. 87

[4] Machfudz Mas'ud, *Fiqh tekstual kontekstual,* (Wonosobo: Media Kreasi, 2017), hal. 35

Jual beli merupakan salah satu aktivitas bisnis yang sudah berlangsung cukup lama dalam masyarakat. Namun demikian, tidak ada catatan yang pasti kapan awal mulanya aktivitas bisnis secara formal. Ketentuan yang jelas ada dalam masyarakat adalah jual beli telah mengalami perkembangan dari pola tradisional sampai pada pola modern. Dahulu, masyarakat melakukan aktivitas jual beli dalam bentuk tukar menukar barang dengan barang lain. Misalnya, padi ditukar dengan jagung, atau ditukar dengan garam, bawang dan lain-lain. Di daerah-daerah suku terasing atau pedalaman, praktek akvititas bisnis seperti ini masih berlaku.

A. Jual Beli di Negara Mayoritas Muslim

Sistem ekonomi Islam[5] saat ini menjadi bahan perbincangan di seluruh dunia. Adanya diskusi, seminar, *workshop, training, short course* tentang ekonomi dan perbankan Syariah menjadi salah satu bukti semakin populernya ekonomi Islam. Bahkan tak sedikit perguruan tinggi yang membuka jurusan ekonomi Islam.[6] Fenomena itu terjadi bukan hanya di Negara-

[5] Abdul Mannan mendefinsikan ekonomi Islam merupakan ilmu pengetahuan social yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam (Mannan, 1993 : 19). Sedangkan M.M. Metwally menuturkan ekonomi Islam daopat didefinisikan sebagai ilmu yang mempelajari prilaku muslim (yang beriman) dalam suatu masyarakat Islam yang mengikuti al-Qur'an, Hadits Nabi, Ijma' dan Qiyas (Metwally, I995 : 1). Hasanuzzaman yang menekankan pada aspek keadilan dan distribusi, Hasnauzzaman sebagaimana dituturkan Umer Chapra ekonomi Islam adalah pengetahuan dan aplikasi dari anjuran dan aturan syari'ah yang mencegah ketidakadilan dalam memperoleh sumber-sumberdaya material sehingga tercipta kepuasan manusia dan memungkinkan mereka menjalankan perintah Allah dan masyarakat (Chapra, 2001 : 121). Sementara itu Arkham Khan memberikan pengertian lain bagi ekonomi Islam, menurutnya ekonomi Islam merupakan sistem ekonomi yang bertujuan untuk mendapatkan kesejahteraan (falah) dengan cara mengakomodasi dan mengorganisasikan potensi sumberdaya alam dengan sumberdaya manusia secara aktif dan partisipatif (Chapra, 2001 : 121). Adapun Sayed Nawab Haedar Naqvi menekankan ekonomi Islam sebagai sains yang menggali persoalan hidup manusia untuk diselesaikan melalui praktek ekonomi (Naqvi, 1981 : 45-56). Dengan kata lain Naqvi berpandangan bahwa ekonomi Islam sebagai probem solving dalam permasalah kehidupan ummat. Nampaknya pemahaman yang lebih modern dan actual dapat diperoleh dari definisi yang di lontarkan Louis Cantori. Ia berpandangan bahwa ekonomi Islam pada hakikatnya merupakan upaya untuk memformulasikan suatu ilmu ekonomi yang berorientasi kepada manusia dan masyarakat yang tidak mengakui individualisme yang berlebih-lebihan sebagaimana yang berkembang pada ekonomi klasik (Chapra, 2001: 121).

[6] Bahkan dewasa ini banyak perguruan tinggi yang dikenal dengan 'aliran' sekuler pun berlomba membuka jurusan atau program studi "ekonomi Islam".

negara muslim atau negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam, namun wacana sistem ekonomi Islam juga ramai diperbincangkan di Negara-negara yang penduduk muslimnya tergolong minoritas, seperti Australia, Belanda, Inggris, dan lain-lain.

Wacana penerapan sistem ekonomi Islam telah berlangsung sejak Negara-negara OKI membentuk suatu lembaga dengan nama *Islamic Development Bank* (IDB), dan seiring makin banyaknya perusahaan-perusahaan besar yang menganut sistem ekonomi kapitalis mengalami kehancuran, sistem ekonomi Islam dipilihnya sebagai sistem ekonomi alternatif. Sebagaimana diketahui saat ini Inggris telah mengklaim bahwa negaranya telah berhasil menerapkan sistem ekonomi Islam.

Singapura juga mengklaim negaranya sukses menerapkan sistem ekonomi Islam, bahkan telah menjadi pusat keuangan syariah di dunia. Kemunculan ilmu ekonomi islam modern di panggung internasional, dimulai pada tahun 1970-an yang ditandai dengan kehadiran para pakar ekonomi Islam kontemporer, seperti Muhammad Abdul Mannan, M. Nejatullah Shiddiqy, Kursyid Ahmad, An-Naqvi, M. Umer Chapra. Sejalan dengan ini mulai terbentuklah *Islamic Development Bank* (IDB) yang kemudian berdiri pada tahun 1974 disponsori oleh negara-negara yang tergabung dalam organisasi konferensi Islam, walaupun utamanya bank tersebut adalah bank antar pemerintah yang bertujuan untuk menyediakan dana untuk proyek pembangunan di negara-negara anggotanya. IDB menyediakan jasa pinjaman berbasis *fee* dan *profit sharing* untuk negara-negara tersebut dan secara eksplisit menyatakan diri berdasar pada syariah islam.

Dibelahan negara lain pada kurun 1970-an, sejumlah bank berbasis islam kemudian muncul. Di Timur Tengah antara lain berdiri Dubai Islamic Bank (1975), Faisal Islamic Bank of Sudan (1977), Faisal Islamic Bank of Egypt (1977) serta Bahrain Islamic Bank (1979). Dia Asia-Pasifik, Phillipine Amanah Bank didirikan tahun 1973 berdasarkan dekrit presiden, dan

di Malaysia tahun 1983 berdiri Muslim Pilgrims Savings Corporation yang bertujuan membantu mereka yang ingin menabung untuk menunaikan ibadah haji. Reaksi Barat yang berlebihan terhadap keunggulan sistem ekonomi kapitalis, pasca runtuhnya sistem ekonomi sosialis tahun 1980-an juga mendorong semakin menguatnya kecenderungan yang menempatkan sistem ekonomi Islam sebagai alternatif di luar ekonomi kapitalis.

Sebagai akibatnya, institusi-institusi ekonomi Islam banyak bermunculan, sejak dibentuknya *Islamic Development Bank* tahun 1975 di Jeddah. Hal ini tidak saja terjadi di kawasan Timur Tengah, tetapi juga di luar kawasan tersebut. Hal ini semakin diperkuat dengan publikasi artikel yang dimuat oleh *zonaekis.com* , menyatakan fakta bahwa: "*Pada saat krisis ekonomi menghantam dunia dua tahun lalu, perbankan Islam menjadi juru selamat. Sistem ini menjadi area pertumbuhan utama untuk pembiayaan internasional. Memang asetnya hanya mewakili sekitar 2 persen sampai 3 persen dari aset keuangan global, atau hampir 1 triliun dolar AS, tetapi tumbuh rata-rata 25 persen setiap tahun. Kini banyak negara berlomba untuk menjadi pusat global bisnis keuangan syariah. London jauh di depan dibanding New York: menjadi mercu suar ekonomi syariah di Eropa*.[7]

Sistem ekonomi Islam menjadi alternatif pilihan karena karena sistem ekonomi Islam berbeda dengan sistem-sistem ekonomi yang lain. Tujuan ekonomi Islam bukan semata-mata pada materi saja, tetapi mencakup berbagai aspek sepert: kesejahteraan, kehidupan yang lebih baik, memberikan nilai yang sangat tinggi bagi persaudaraan dan keadilan sosial ekonomi, dan menuntut suatu kepuasan yang seimbang, baik dalam kebutuhan materi maupun rohani bagi seluruh ummat manusia. Dengan kata lain, di dalam ekonomi Islam terjadi penyuntikan dimensi iman pada setiap keputusan manusia.

Bahkan saat ini, sejumlah pemerintahan Islam sudah mendirikan Departemen atau Fakultas Ekonomi Islam di universitas-universitas mereka, bahkan sudah mulai meng-

---

[7] http://www.zonaekis.com

Islamkan lembaga pebankan mereka. Gerakan ekonomi syariah adalah suatu upaya membentuk Sistem Ekonomi Islam (SEI) yang mencakup semua aspek ekonomi sebagaimana didefinisikan oleh Umer Chapra dalam, *The Future of Economics*. Namun demikian, dewasa ini terkesan bahwa ekonomi Islam itu identik dengan konsep tentang sistem keuangan dan perbankan Islam.[8]

Kecenderungan ini dipengaruhi oleh beberapa factor berikut: *Pertama*, perhatian utama dan menonjol para ulama dan cendekiawan Muslim adalah transaksi nonribawi sesuai petunjuk AlQuran dan Sunnah; *Kedua*, peristiwa krisis minyak 1974 dan 1979 dan keberanian Syekh Zakki Yamani, Menteri Perminyakan Arab Saudi, untuk melakukan embargo miyak sebagai senjata menekan Barat dalam menopang perjuangan Palestina. Tindakan ini ternyata memiliki dua mata pisau. Pertama, Barat menyadari kekuatan dunia Islam yang dapat mengancam kehidupan ekonomi Barat; kedua, hasil penjualan minyak dunia Islam secara nyata telah melahirkan kekuatan finansial negara-negara Islam di kawasan Timur Tengah, Afrika Utara dan Asia Tenggara. Negara-negara itu menjadi Negara *petro dolar* yang menimbulkan pemikiran untuk "memutarkan" uang mereka melalui lembaga keuangan syariah.

1. Malaysia

Pengembangan keuangan syariah di Malaysia dilakukan dengan berbagai strategi secara komprehensif, bertahap dan pragmatis yang diawali dengan tahapan untuk menciptakan *enabling environment* dengan mempersiapkan berbagai infrastruktur keuangan khususnya *legal framework*. Kemudian meningkatkan volume dan menciptakan pasar bagi lembaga keuangan syariah sehingga lembaga keuangan syariah dpat berkompetisi. Serta menciptakan harmonisasi dan konvergensi dengan pasar keuangan syariah internasional sehingga lembaga keuangan syariah di Malaysia dapat bersaing di arena Internasional [9]

[8] Adiwarman Karim, 2003. *Bank Islam: analisis fiqh dan Keuangan,* IIIT Indonesia, Jakarta, hal.

[9] Ascarya, 2007. *Akad dan Produk Bank Syariah,* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, hal. 182

2. Sudan

Untuk mengmbangkan sistem keuangan syariah Sudan melakukan pengembangan secara komprehensif dengan mewajibkan semua bank konvensional melakukan konversi menjadi bank Islam. Kemudian dilakukan Islamisasi perbankan untuk memastikan bahwa operasi perbankan benar-benar berprinsip syariah dan bebas dari praktik yang menyerupai *riba* termasuk surat berharga pemerintah (*treasury bills*) dan obligasi pemerintah (*government bonds*) yang masih berbasis bunga diganti dengan instrument keuangan yang seirama dengan prinsip Islam.

3. Pakistan

Pakistan merupakan Negara yang ingin menerapkan sistem ekonomi Islam sepenuhnya. Namun seringa terjadinya pergantian rezim membuat perkembangan ekonomi Islam Pakistan sering mengalami kendala. Pakistan ingin menerapkan sistem keuangan syariah dalam bentuk perbankan syariah. Harapannya mensejajarkan perbankan syariah menjadi bank yang paralel dan dapat kompatibel dengan perbankan konvensional. Dan menjadikan perbankan syariah sebagai pilihan utama. Pakistan masih berada pada tahap sistem keuangan dan perbankan ganda (dual financial and banking system) dengan sistem keuangan syariah yang lebih dominan. Perbankan syariah di Pakistan selalu berdampingan dengan perbankan konvensional [10]

4. Singapura

Pada tahun 2005 ekonomi di Singapura mengalami pertumbuhan sebesar 5,7%, ada kenaikan dibandingkan dengan tahun sebelumnya. Hal itu didorong oleh peningkatan sektor manufaktur dan jasa. Tetapi pertumbuhan itu lebih rendah dari target pertumbuhan sebesar 8,4%, tetapi sedikit lebih tinggi dari proyeksi pemerintah sekitar 5%. Sedikitnya 9 juta wisatawan mancanegara mengunjungiSingapura. Sedangkan sekitar US$4,8 miliar investasi aset tetap juga banyak ditanam di Singapura. Sektor manufaktur ditopang

[10] Ascarya, 2007. *Akad dan Produk Bank Syariah,* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, hal. 153

oleh ekspansi yang kuat dalam bidang biomedis, transportasi dan industri elektronik.

Kondisi ekonomi di Singapura termasuk ekonomi yang maju dan terbuka dengan per kapita kelima tertinggi di dunia. Singapura memiliki aspek ekonomi terpenting yang meliputi bidang eksport, perindustrian dan jasa. Pemerintah Singapura menerapkan tabungan wajib bagi para pekerja dengan nama Tabung Simpanan Pekerja (CPF). Ia juga menekankan pentingnya bidang pendidikan dan teknologi. Pada Era globalisasi saat ini Singapura memberikan perhatian lebih kepada upaya-upaya untuk menjadikan negara tersebut sebagai pusat keuangan dan teknologi di wilayah Asia. Sistem ekonomi Singapura memberlakukan ekonomi pasar bebas.

Perkembangan ekonomi Islam di Singapura ditandai dengan peluncuran sukuk Singapura yang pertama kali. Program keuangan Islam itu sebenarnya telah direncanakan sejak lama dan ditujukan untuk mempromosikan perbankan Islam sekaligus menjadikan Singapura sebagai titik jaringan keuangan Islam baru di wilayah Asia. Sukuk pada dasarnya melarang pembayaran dan penerimaan bunga, dan bergerak dengan sistem bagi hasil. Perusahaan yang menerbitkan keuangan syariah melakukan pembayaran kepada investor menggunakan keuntungan dari bisnis mendasar yang dilakukan meski adanya bunga tidak bisa dihindari. Namun demikian ada ketentuan usaha yang tidak boleh bergerak dalam hal-hal yang diharamkan dalam Islam, seperti alkohol, pornografi, perdagangan senjata, atau peternakan babi dan penjualan dagingnya.

Pemerintah Singapura berusaha meyakinkan dunia atau pengusaha bahwa Sukuk yang dijalankan Singapura berdasarkan struktur al-Ijarah dan telah dikaji secara mendalam dan seksama oleh para ulama terkenal. Dalam hal ini merujuk pada Bank Islam Asia dan Standrad Chartered Bank untuk mendapatkan aturan main sebagai pedoman agar perbankan berjalan dengan prinsip-prinsip Syariah.

Program bernilai total 134 juta dolar (setara lebih dari 1,5 triliun rupiah dengan kurs 1 dolar = Rp. 11.730), memungkinkan bank central menerbitkan ikatan transaksi Islami jika ada invenstor yang menginginkan. Singapura sendiri yang memiliki mata di pasar minyak Timur Tengah kini mau tak mau juga mengalami peningkatan tuntutan terhadap investasi beretika syariah.

5. Indonesia

Ekonomi Islam yang berkembang di Indonesia secara otomatis akan berhadapan langsung dengan tantangan yang ada. Dengan tetap mejaga kepercayaan masyarakat terhadap sistem Ekonomi Islam yang berlandaskan pada al-Qur'an dan Sunnah maka Ekonomi Islam di Indonesi tetap berdiri meskipun terbukanya pasar bebes di Indonesia.

Penerapan Ekonomi Islam di Indonesia dapat digunakan sebagai sistem atau cara untuk mempersiapkan menghadapi Masyarakat Ekonomi ASEAN karena Ekonomi Islam memiliki sifat dasar sebagai ekonomi *Rabbani* dan *Insani*. Disebut ekonomi *Rabbani* karena sarat dengan arahan dan nilai-nilai *Ilahiyah*. Lalu Ekonomi Islam dikatakan memiliki dasar sebagai ekonomi *Insani* karena sistem ekonomi ini dilaksanakan dan ditujukan untuk memakmurkan manusia.[11]

Dalam praktiknya, ekonomi Islam telah berkembang dalam bentuk kelembagaan seperti perbankan, BPRS, Asuransi *Syari'ah*, Pegadaian Syariah, Pasar Modal *Syari'ah*, dengan instrumen obligasi dan Reksadana Syariah, Dana Pensiun *Syari'ah*, Lembaga Keuangan Mikro *Syari'ah*, maupun lembaga keuangan publik Islam seperti lembaga pengelola zakat dan lembaga pengelola wakaf. Perkembangan aplikasi Ekonomi Islam di Indonesia sendiri dimulai sejak didirikannya Bank Muamalat Indonesia tahun 1992, dengan landasan hukumnya UU Nomor 7 Tahun 1992 tentang perbankan, yang telah direvisi dalam UU nomor 10 tahun 1998.[12] Apabila Ekonomi

[11] Mustafa Edwin Nasution, dkk, 2007. *Pengantar Eksklusif: Ekonomi Islam*, Jakarta: Kencana, , hal. 12

[12] Rahmani Timorita Yulianti, "*Perbankan Islam di Indonesia (Studi Peraturan Perundang-undangan)*", dalam Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Sosial FENOMENA, Vol. 01 No.2,

Islam dapat dikembangkan di Indonesia maka kesejahteraan dan keadilan dalam berekonomi dapat terwujut dan Indonesia menjadi negara yang maju, dan itu yang diharapkan oleh masyarakat Indonesia selama ini.

Munculnya wacana penerapan sistem ekonomi Islam di seluruh dunia, merupakan suatu kebanggaan tersendiri, karena konsep Islam yang *rahmatan lil 'alamin* langkah demi langkah akan menuai pembuktiannya. Namun demikian penerapan sistem ekonomi Islam di Negara-negara mayoritas muslim dalam prakteknya diakui mengalami beberapa persoalan, baik dari sudut pandang hukum maupun teknis operasional. Hal ini memang wajar, karena selama ini sistem ekonomi kapitalis masih mendominasi di berbagai Negara.

B.Rekonstruksi *fiqh* Jual Beli

Perkembangan sains dan teknologi modern telah menimbulkan dampak besar terhadap kehidupan manusia, termasuk terhadap kegiatan ekonomi. Bentuk-bentuk bisnis dan isu-isu baru berkembang dengan cepat, seperti *hedging,* sekuritisasi, *money market, capital market, investasi emas, jual beli valuta asing,* tata cara perdagangan melalui *e-commerce, bursa komodity, indeks trading (ta'amul bil mu'syar),* sistem *pembayaran dan pinjaman dengan kartu kredit, ekspor impor dengan media L/C, dan sebagainya.*

Lembaga-lembaga perbankan dan keuangan juga mengalami kemajuan yang sangat pesat, seperti perbankan, *leasing* (*multifinance*), *mutual fund,* sampai kepada, instrumen pengendalian moneter oleh bank sentral, *exchange rate, waqf saham*, MLM, jaminan *fiducia* dalam pembiayaan, jaminan resi gudang dan sebagainya. Demikian pula perkembangan dalam hal sistem atau model jaual beli, seperti jual beli *online* (melalui internet), maupun jual beli model supermarket yang dewasa ini menjamur hamper dipelosok daerah, tak terkecuali di pondok pesantren. Atas dasar pemikiran diatas, maka konsep dan formulasi *fiqh* klasik perlu diapresiasi secara kritis sesuai konteks zaman, tempat dan situasi, kemudian dikembangkan

Yogyakarta: Lembaga Penelitian UII, hal. 104

sesuai dengan perkembangan zaman dengan menggunakan *ijtihad* kreatif dalam koridor syariah.

1. Rekonstruksi *Fiqh* Klasik

Islam sebagai agama yang universal, mengajarkan seluruh aspek kehidupan penganutnya seperti masalah ibadah, akhlaq termasuk juga tata cara dalam kehidupan sehari-hari yang sering kita sebut dengan muamalat. Muamalah sebagai salah satu aspek yang sangat penting dalam kehidupan ummat Islam, ketentuannya tidak tercantum secara rinci dan jelas dalam al-Qur'an sehingga perlu penjelasan yang lebih rinci dan mendalam melalui *ijtihad* para ulama.

Melihat fenomena yang seperti ini, pada masa perkembangan peradaban Islam para ilmuwan dan pemikir muslim mulai meneliti dan mencari penjelasan tentang masalah muamalat ini baik melalui penafsiran al-Qur'an, *Hadist* Rasulullah SAW maupun pendapat-pendapat para shahabat yang hidup di zaman Rasulullah yang lebih mengetahui bagaimana cara Rasul ber-muamalat yang mulai berkembang pada abad perta Hijriyah[13] Ternyata kerja keras itupun tidak sia-sia, para ulama *fiqh* itupun kemudian menetapkan beberapa ketentuan dalam *fiqh* Muamalat yang sering kita sebut dengan *Fiqh* Muamalah era Klasik.

2. Konsep *Fiqh* Muamalat Klasik

Secara sederhana, muamalat dapat diartikan sebagai pergaulan hidup tempat setiap orang melakukan perbuatan dalam hubungannya dengan orang-orang lain di sekitarnya. Sedangkan hukum muamalat dapat diartikan sebagai patokan atau aturan hukum yang mengatur hubungan hak dan kewajiban dalam hidup bermasyarakat. [14]

Muamalat sebagai suatu aturan yang menyangkut hubungan manusia dalam kehidupannya merupakan suatu bidang yang sangat penting dalam agama Islam, bahkan Nabi sendiri pernah berkata bahwa agama adalah muamalat. Akan

[13] Husnan Budiman, *Pengantar Ilmu fiqh* (Usaha Offset: Surabaya, 1982), hal. 17

[14] Ahmad Azhar Basjir, *Asas-Asas Hukum Muamalat (Hukum Perdata Islam)*, (Perpustakaan Fakultas hukum Universitas Islam Indonesia : Yogyakarta, 1993), hal. 7

tetapi walaupun muamalat mengatur hal-hal yang bersifat duniawi nilai-nilai agama tetap tidak bisa dipisahkan darinya, karena pergaulan hidup duniawi manusia itu akan tetap mendapat akibat-akibat di akhirat kelak[15] Sumber-sumber hukum muamalat adalah:[16] (1) al-qur'an yang memberikan ketentuan-ketentuan umum muamalat, (2). Sunnah rasul yang memberikan keterangan yang lebih rinci yang juga berfungsi memberikan penafsiran sumber hukum muamalat yang terdapat dalam al-Qur'an, (3). *Ijtihad* juga sangat diperlukan untuk lebih memperjelas ketentuan kedua sumber hukum di atas.

Dalam hal ini Ahmad Azhar Basjir, dalam *Asas-Asas Hukum Muamalat*, mengatakan bahwa fiqih muamalat klasik memiliki prinsip-prinsip, diantaranya:[17] (1). Pada dasarnya segala bentuk muamalat adalah mubah kecuali yang ditentukan lain oleh al-Qur'an dan *Hadist* Rasul, (2). Muamalat dilakukan atas dasar suka-rela tanpa mengandung unsur paksaan, (3). Muamalat dilakukan atas dasar pertimbangan mendatangkan manfaat dan menghilangkan mudharat dala hidup masyarakat, (4). Muamalat dilaksanakan dengan memelihara nilai keadilan, menghindarkan unsur-unsur penganiayaan dan unsur-unsur pengambilan kesempatan dalam kesempitan. Sementara Objek Kajian *Fiqh* Muamalat Klasik hanya terbatas pada urusan-urusan yang menyangkut hubungan perdata kebendaan, yaitu: Hak dan Pendukungnya, Benda dan Milik Atas Benda dan Perikatan Hukum (Akad) [18]

Seiring dengan perkembangan zaman tentu saja problematika dan fenomena muamalah semakin beragam sehingga membutuhkan pengkajian yang lebih dalam lagi. Untuk menjawab tantangan ini para ulama kontemporer pun tidak mau berpangku tangan melihat fenomena yang semakin beragam, mereka mencoba kembali meneliti dan berusaha menemukan pemecahan masalah dari fenomena muamalah

[15] Ahmad Azhar Basjir, *Asas-Asas Hukum Ibid.* , hal. 8
[16] Ahmad Azhar Basjir, *Asas-Asas Hukum Ibid.* , hal. 9
[17] Ahmad Azhar Basjir, *Asas-Asas Hukum Muamalat (Hukum Perdata Islam)*, (Perpustakaan Fakultas hukum Universitas Islam Indonesia : Yogyakarta, 1993), hal. 10
[18] Ahmad Azhar Basjir, *Asas-Asas Hukum Ibid.,* hal. 11

tersebut dengan mengkombinasikan antara cara rasional dan tradisional dengan teknologi yang ada sekarang sehingga Islam tetap menunjukkan jatidirinya sebagai agama yang peka tehadap segala zaman dan hasilnya mereka memecahkan seluruh permasalahan yang ada yang kemudian dikenal dengan konsep *fiqh* muamalah kontemporer. Maka penting adanya rekonstruksi fiqih era klasik untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman. Dengan kata lain, perlu adanya penyesuaian kaidah umum dalam muamalat.[19]

a. *al-Ashlu fil muamalah al-ibahah illa an yadulla ad-dalilu 'ala tahrimiha*

Pada dasarnya semua praktek muamalah boleh, kecuali ada dalil yang mengharamkannya. Selain itu para ulama berpegang kepada prinsip-prinsip utama muamalah, seperti, prinsip bebas *riba*, bebas *gharar* (ketidakjelasan atau ketidak-pastian) dan *tadlis*, tidak *maysir* (spekulatif), bebas produk haram dan praktik akad fasid/batil. Prinsip ini tidak boleh dilanggar, karena telah menjadi aksioma dalam *fiqh* muamalah. Pada dasarnya, kita masih dapat menerapkan kaidah-kaidah muamalat klasik namun tidak semuanya dapat diterapkan pada bentuk transaksi yang ada pada saat ini. Dengan alasan karena telah berubahnya sosio-ekonomi masyarakat.

b. *al-muhafazah bil qadim ash-sholih wal akhz bil jadid aslah*

Memelihara warisan intelektual klasik yang masih relevan dan membiarkan terus praktik yang telah ada di zaman modern, selama tidak ada petunjuk yang mengharamkannya. Dengan kaidah di atas, kita dapat meyimpulkan bahwa transaksi ekonomi pada masa klasik masih dapat dilaksanakan selama relevan dengan kondisi, tempat dan waktu serta tidak bertentangan dengan apa yang diharamkan.

Dalam kaitan dengan perubahan sosial dan pengaruh dalam persoalan muamalah ini, nampak tepat analisis yang dikemukakan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah ketika beliau

[19] Nasrun Haroen, *fiqh Muamalah*, (Gaya Media Pratama : Jakarta, 2007), hal.14

merumuskan sebuah kaidah yang amat relevan untuk diterapkan di zaman modern dalam mengatisipasi sebagai jenis muamalah yang berkembang.[20] Kaidah yang dimaksud adalah: ***Berubah dan berbedanya fatwa sesuai dengan perubahan tempat, zaman, kondisi sosial, niat dan adat kebiasaan.***

Ada beberapa faktor yang dapat dijadikan sebagai acuan dalam menilai terjadinya perubahan, yaitu faktor tempat, faktor zaman, faktor kondisi sosial, faktor niat, dan faktor adat kebiasaan.[21] Faktor-faktor ini amat berpengaruh dalam menetapkan hukum bagi para *mujtahid* dalam menetapkan suatu hukum bidang muamalah. Dalam menghadapi perubahan sosial yang disebabkan kelima faktor ini, yang akan dijadikan acuan dalam menetapkan hukum suatu persolan muamalah adalah tercapainya maqashid asy-*syari'ah*. Atas dasar itu, *maqashid asy-syari'ah* lah yang menjadi ukuran keabsahan suatu akad atau transaksi muamalah.

Seiring dengan bermunculannya konsep-konsep bisnis baru yang menawarkan berbagai konsep transaksi bisnis, tentu sebagai salah satu sumber hukum seharusnya *fiqh* muamalat juga harus lebih cekatan dalam menyiasati dan memecahkan masalah hukum dari transaksi bisnis tersebut, kalau memang hal itu haram menurut agama maka tugas para *fuqaha* baru adalah memunculkan konsep produk transaksi baru yang mirip dengan transaksi tersebut tapi tetap sesuai dengan konsep *syari'ah*.

Jika dilihat perkembangan sekarang, memang dapat disimpulkan bahwa konsep *fiqh* muamalah klasik tersebut tidak relevan lagi dengan perkembangan bisnis sekarang oleh karena itu kehadiran konsep *fiqh* muamalah kontemporer yang menawarkan konsep transaksi bisnis kontemporer sangat membantu dalam memecahkan masalah ini, sehingga ummat islam dapat dengan nyaman menjalankan bisnis tersebut tanpa khawatir akan melanggar ketentuan yang ditetapkan hukum Islam.

[20] http//www.muamalatkontemporer.multiply.com (diakses 31 Januari 2011)
[21] Ah. Azharudin Latief, *Modul Mengenal Fiqh Muamalah,* hal.33

Akan tetapi perlu diingat juga bahwa sebagian besar konsep *fiqh* muamalah kontemporer itu masih banyak mengadopsi konsep *fiqh* muamalah klasik karena para ulama kontemporer tetap memakai prinsip-prinsip hukum muamalah klasik dalam menetapkan hukum transaksi muamalah kontemporer karena memang prinsip itu tidak dapat dihilangkan, hanya saja melalui proses *ijtihad* yang disesuaikan dengan konteks sekarang. Jadi walaupun *fiqh* muamalah klasik itu sudah dianggap tidak relevan lagi dengan konteks bisnis kontemporer sekarang tidak dapat dipungkiri juga kalau *fiqh* muamalah klasik mempunyai peran yang sangat penting dalam pembuatan konsep *fiqh* muamalah kontemporer karena *fiqh* muamalah klasik itulah yang menjadi konsep utamanya walaupun sudah dimodifikasi sedemikian rupa.

3. Rekonstruksi Aqad *Fiqih* Jual Beli

Salah satu persoalan mendasar yang dihadapi oleh fiqih muamalah era kontemporer sekarang ini adalah bagaimana hukum Islam menjawab berbagai macam persoalan dan bentuk transaksi ekonomi kontemporer serta perkembangannya yang belum di dapat dalam kitab-kitab fiqih klasik. Hal ini dapat dimaklumi, karena para fukoha klasik telah mengkaji fiqih muamalah secara secara atomistik, dimana para *fukoha* langsung masuk kedalam aturan-aturan kecil dan mendetail tanpa memutuskan terlebih dahulu asas-asas umum hukum yang mengatur dan menyemangati perjanjian-perjanjian khusus tersebut. Dalam kitan-kitab fiqih, para fuqoha klasik langsung membahas aturan-aturan rinci jual beli, sewa-menyewa, serikat atau persekutuan usaha.

Untuk menjawab kebutuhan diatas, maka ahli-ahli hukum Islam menyarankan agar pengkajian hukum Islam zaman di modern ini hendaknya ditujukan kepada penggalian asas-asas hukum Islam dari aturan-aturan detail yang telah dikemukakan oleh para fuqoha klasik tersebut. Hal ini semakin beralasan, karena hukum Islam di bidang muamalat ini semakin mempunyai arti yang penting, terutama dengan

lahirnya berbagai institusi keuangan dan bisnis syariah seperti perbankan, asuransi, pegadaian, obligasi dan lain-lainnya. Hal ini tentunya menuntut penjastifikasian dari aspek syariah.

Dalam konteks Indonesia, perkembangan terakhir dari sistem hukum nasional adalah adanya upaya untuk memperluas aturan formal hukum Islam kedalam bidang muamalah. Utusan ini telah dikukuhkan dengan diundangkannya undang-undang No. 3/2006 tentang peradilan agama yang memperluas yurisdiksinya. Perluasan yurisdiksi tersebut dapat dilihat pada pasal 49 yang menyatakan "bahwa peradilan agama bertugas dan berwenang memeriksa memeutus dan menyelesaikan perkara di bidang ekonomi syariah, yakni kegiatan atau usaha yang dilaksanakan menurut prinsip syariah".

Sementara itu, aspek yang paling penting dari fiqih muamalah dalam kaitannya dengan ekonomi islam adalah hukum transaksi (hukum kontrak) yang meliputi asas-asas umum kontrak dan ketentuan-ketentuan khusus bagi aneka kontrak khusus. Salah satu aspek dari asas-asas umum tersebut adalah pembicaraan tentang rukun dan syarat akad sebagai unsur pembentukan akad.

Dalam transaksi jual beli hal paling signifikan menyangkut keabsahan hukum jual beli adalah akad. Akad menentukan sah dan tidaknya jual beli tersebut. Signifikansi akad merupakan prasyarat yang harus di penuhi. Prasyarat yang menuntut sesesorang untuk memahaminya dalam hal transaksi jual beli supaya transaksi yang dilakukannya sah secara hukum Islam.

Tidak sah akadnya setiap transaksi, maka transaksi itu dilarang dalam Islam. Ketidaksahan suatu transaksi bisa disebabkan oleh: rukun (terdiri dari pelaku, objek, dan *ijab* kabul) dan syaratnya tidak terpenuhi, terjadi *ta'alluq* (dua akad yang saling berkaitan), atau terjadi dua akad sekaligus. Sedangkan aturan-aturan akad tersebut telah ditetapkan dalam hukum Islam yang bersumber pada al-Qur'an dan

Hadist. Maka dari itu diperlukan pemahaman lebih lanjut. Secara etimologis pengertian akad antara lain berarti:

الرّبط بين اطراف الشيء سواء اكا ن ربطا حسّيّا ام معنويا من جا نب ام من جا نبين

> "Ikatan antara dua perkara, baik ikatan secara nyata maupun ikatan secara makna, dari satu segi maupun dari dua segi "

Akad secara umum dalam arti luas sama dengan pengertian akad dari segi bahasa, menurut pendapat ulama' Syafi'iyah, Malikiyah dan Hanabilah, akad adalah,*"Segala sesuatu yang dikerjakan oleh seseorang berdasarkan keinginan sendiri, seperti wakaf, talak, pembebasan, atau sesuatu yang pembentukannya membutuhkan keinginan dua orang seperti jual – beli, perwakilan dan gadai"* .

Dalam pengertian khusus sebagaimana dikemukakan oleh ulama' *fiqh*[22] *Perikatan yang ditetapkan dengan ijab qobul berdasarkan ketentuan syara' yang berdampak pada obyeknya." kepadamu*" qabulnya " *saya beli barangmu*". Dengan demikian, *ijab qobul* adalah suatu perbuatan pernyataan untuk menunjukkan suatu keridhaan dalam berakad di antara dua orang atau lebih sehingga terhindar dari suatu ikatan yang tidak berdasarkan *syara'*. Oleh karena itu, dalam Islam tidak semua bentuk kesepakatan atau perjanjan dapat dikategorikan sebagai *akad*, terutama kesepakatan yang tidak berdasarkan pada *syariat*.

Berdasarkan pada akad tersebut, yang perlu ditinjau lebih jauh mengenai akad transaksi *as-Salam* dan *Istishnah*, karena keduanya merupakan dua jenis transaksi yang memprioritaskan pada penggunaan akad dengan penangguhan atau disegerakan pengiriman barang sesuai kesepakatan dalam akad yang menjadi obyek kajian.

a. Akad Dalam as-Salam

Transaksi *salam* telah dikenal oleh masyarakat Arab *jahiliyah* sebelum kedatangan Islam. Ketika Rasulullah tiba di Kota Madinah setelah Hijrah, beliau mendapati penduduk

[22] Nasrun Haroen, *Fiqh Muamalah,* (Tangerang; Gaya Media Pratama, 2007), hal. 97

Madinah telah mengenal dan telah melakukan praktek salam. *Bai'* salam hasil kemudian berkembang pada hasil pertanian. Para ulama' *mazhab* membolehkan *Bai'* salam untuk barang apapun selama memenuhi batasan yang di atur oleh *syara'*.

Pada prakteknya transaksi salam terdapat resiko negatif (*gharar*) karena ketiadaan barang yang diperjualbelikan pada saat transaksi, tetapi Islam membolehkannya setelah melihat manfaat dan kebutuhan manusia yang besar terhadap hal ini. Para Ulama juga menyebut transaksi salam dengan '*bai'ul mahawîj*' artinya, jual beli yang telah dihalalkan karena adanya ketergantungan dan saling membutuhkan. Pembeli membutuhkan barang yang diinginkannya dan penjual membutuhkan modal untuk membiayai usaha pengadaan barang atau untuk menafkahi keluarganya dan seterusnya.

Hikmah inilah yang menjadikan praktek salam dibolehkan dikecualikan dari jual beli *gharar*. Karena *gharar* mengandung (kegelapan), dengan artian seorang pembeli bisa terjerumus dalam kegelapan tersebut sehingga ia tidak bisa melihat atau mengamati barang yang akan dibelinya dengan baik. Oleh karena itu *Bai' salam* harus jelas kuantitas, kualitas dan waktu penyerahannya. Prinsip kewajiban (kualitas, kuantitas waktu penyerahan) secara jujur sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an:

وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٥٣

dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalanKu yang lurus, Maka ikutilah Dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai beraikan kamu dari jalanNya. yang demikian itu diperintahkan Allah agar kamu bertakwa.

Salam[23] merupakan bentuk *masdar* dari kata *aslama* yang berarti mendahulukan modal. *Salam* ialah menjual sesuatu

---

[23] Salam yang dimaksud dalam pembahasan ini terdiri dari tiga huruf : sin-lam-mim (سلم), artinya adalah penyerahan dan bukan berarti perdamaian. Dari kata salam inilah istilah Islam punya akar yang salah satu maknanya adalah berserah-diri. Sedangkan kata salam yang bermakna perdamaian terdiri dari ٤ huruf, sin-lam-alif-mim (سلام).

yang tidak dilihat zatnya, hanya ditentukan dengan sifatnya: barang itu ada di dalam pengakuan (tanggungan) si penjual. Meminjam istilah Ibnu Abbas hutang disini adalah hutang *salam*. Secara etimologi salam juga diistilahkan dengan *salaf* (pinjaman tanpa bunga).

Istilah salam digunakan oleh penduduk Hijaz, sedangkan kata *salaf* digunakan oleh penduduk Irak. Kata *salam* pada hakikatnya lebih khusus dibanding kata *salaf*, karena *salaf* digunakan dalam dua hal: 1). Memberikan emas atau perak untuk membayar barang tertentu hingga batas waktu tertentu dengan menaikkan harganya dari harga yang ada. Bentuk yang dimaksud adalah *salam,* 2). Untuk *qardh* (pinjaman tanpa bunga). Secara terminologi, *salam* berarti penjualan barang tertentu tetapi barang tersebut masih dalam tanggungan (ditangguhkan penyerahannya) dan modalnya (*ra's al-mâl*) dibayar pada saat transakasi. Atau dalam pengertian sederhana, salam adalah transaksi dimana modal dibayar di muka dan barang yang dibeli diterima belakangan, untuk satu jangka waktu yang tertentukan.

Sebenarnya tidak ada perbedaan mendasar di kalangan para ulama tentang boleh tidaknya praktek *salam* ini dilakukan. Mayoritas ulama *salaf* maupun *khalaf* dari seluruh *mażhab fiqh* sepakat bahwa *salam* boleh dan disyariatkan oleh Allah Swt, baik dalam Al Quran maupun lewat penjabaran Nabi Muhammad Saw. Satu-satunya dalil teks *Hadist* yang digunakan oleh sebagian ulama seperti Ibnu Musayyib dan lain-lainnya. Diantara dalil-dalil yang menyebutkan kebolehan praktek salam sebagaimana yang disebutkan para ulama *fiqh* adalah surat al baqaroh ayat 282, berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن

لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ
إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟ ۚ وَلَا
تَسْـَٔمُوٓا۟ أَن تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ
وَأَقْوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدْنَىٰٓ أَلَّا تَرْتَابُوٓا۟ ۖ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا
بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوٓا۟ إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۚ
وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِن تَفْعَلُوا۟ فَإِنَّهُۥ فُسُوقٌۢ بِكُمْ ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ
وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٨٢﴾

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, meka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau Dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua oang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya. janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, Maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. jika kamu lakukan (yang demikian), Maka Sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Ibnu Abbas berkata: "Aku bersaksi bahwa salam dalam jaminan hingga waktu tertentu telah dihalalkan Allah dalam

Al Quran." Kemudian beliau membacakan Quran Surat AL-Baqarah ayat 282. Menurut Ibnu Abbas, *salam* yang terjamin barangnya adalah halal. Ibnu Abbas Ra. meriwayatkan bahwa ketika Rasulullah Saw. tiba di Kota Madinah, Beliau mendapati penduduknya telah melakukan praktek salam; memesan barang untuk jangka satu sampai dua tahun. Rasulullah kemudian bersabda:

من أسلف في شيىء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم

> *"Barang siapa melakukan salaf, ia harus melakukannya untuk barang yang berat dan ukurannya, dan untuk jangka waktu yang pasti".* (HR. Bukhari)

Ibnul Mundzir mengatakan bahwa semua ulama' sepakat bahwa salam hukumnya boleh dilakukan. Dalam *Mausû'ah Al Um*, Imam As Syafi'I RA. berkata mengenai *Ijma'* ulama tentang kebolehan salam sebagai berikut: "....*Salaf atau salam boleh sesuai sunnah Rasulullah Saw. dan atsar serta tidak ada perbedaan di kalangan para ulama, sebagaimana saya ketahui"*. Mayoritas Ulama menambahkan rukun *salam* adalah *Al Aqidan* (pelaku transaksi; terdiri dari penjual Al *Muslamu Ilaîh* dan pembeli atau *Al Muslim*), *Al Muslamu fîh* (barang dan tempat penyerahannya) dan *Ra'sul mâl* (modal atau harga pembayaran).

Kalau diklasifikasikan syarat-syarat yang dipenuhi dalam transaksi *salam* sesuai rukun-rukunnya, maka setiap rukun yang ada harus memenuhi beberapa syarat tertentu. Syarat yang harus dipenuhi dalam *aqad salam* dapat kita bedakan menjadi dua bagian. ***Pertama,*** syarat umum, mencakup syarat-syarat yang wajib dipenuhi dalam setiap akad jual beli dan telah disepakati oleh para ulama. Syarat-syarat tersebut adalah sebagai berikut: (1) Ketersambungan aqad (2) *Ijab* dan *qabul* tidak digantung dengan syarat. [24] (3) Kesesuaian antara lafadz *qabul* dan *ijab*.[25] ***Kedua,*** Adapun syarat-syarat khusus pada

---

[24] Dr. H. Nasrun Haroen, MA, *Fiqh Muamalah,* (Tangerang; Gaya Media Pratama, 2007), hal. 105

[25] Contoh ijab yang digantung misalnya pembeli berkata; "*Bila Anakku sehat maka aku akan memesan darimu sebuah lemari es dan kau serahkan dua bulan lagi"*.

lafadz aqad *salam* adalah sebagai berikut: (1). *Ijab* hanya boleh dengan menggunakan lafadz *salam* atau *salaf*. [26] (2) Tidak boleh terdapat syarat *khiyâr*.[27] (3). Disebutkan tempat penyerahan barang bila tempat tersebut hanya dapat dijangkau dengan menggunakan biaya. (4) Disebutkan waktu penyerahan barang yang diketahui bersama. Menurut Malikiyah minimal 15 hari setelah akad terjadi. (5) Menyebutkan sifat-sifat, jenis, bentuk, dan ukuran barang.[28]

b. Akad Dalam *Istishna'*

Sebagian ulama menyatakan bahwa pada dasarnya umat Islam secara de-facto telah bersepakat merajut konsensus (*Ijma'*) bahwa akad *istishna'* adalah akad yang dibenarkan dan telah dijalankan sejak dahulu kala tanpa ada seorang sahabat atau ulamak pun yang mengingkarinya. Dengan demikian, tidak ada alasan untuk melarangnya.[29] Jual beli *istishna'* merupakan satu bentuk transaksi yang erat kaitannya dengan *salam*. Dalam hal ini tentang *istishna'* dan *salam*, wujud *istishna'* itu sendiri masih bersangkutan dengan *salam*, bahkan sebagian besar ulama *fiqh* klasik mendefinisikan *istishna'* sebagai bentuk *salam* yang termodifikasi.

Istishna' berarti meminta kepada pembuat barang untuk dibuatkan barang tertentu dengan ciri-ciri yang tertentu.

[26] Menurut Ulama Syafi'iyah, dan tidak boleh menggunakan lafadz *ba'I* sebab terjebak pada jual beli sesuatu yang tidak ada *(bai' Al ma'dûm)*. Sedangkan menurut Ulama Hanafiyah, Malikiyah dan Hanabilah boleh menggunakan lafadz *salam*, salaf atau jual beli biasa. Perbedaan ini kemudian akan melahirkan perbedaan hukum dalam menentukan boleh tidaknya barang diserahkan langsung saat akad.

[27] Apabila barang telah didatangkan pada waktu yang telah disepakati maka tidak boleh ada *khiyâr* (memilih atau meminta ganti). Kecuali bila terdapat cacat dalam barang tersebut dan merusak sifat dan syarat yang telah disepakati.

[28] Imam Syafi'i mengatakan bahwa tidak boleh menyebut sifat barang yang tidak mungkin didatangkan penjual. Misalnya si penjual mengatakan "*Saya membeli darimu pakaian atau makanan yang paling baik*," dan sebagainya, tanpa menyebutkan sifat-sifat yang membedakannya dengan yang lainnya. Bila terjadi, maka pada saat itu akad cacat, karena penjual tidak akan sanggup mendatangkan barang yang paling baik sebab tidak ada standar yang jelas dan disepakati tentang baik dan buruk suatu benda. Dan apabila pembeli dalam akad hanya mengatakan: "*Saya membeli darimu pakaian atau makanan yang baik atau baru*," apabila kemudian terjadi pertentangan setelah barang itu didatangkan, maka cukup memanggil seseorang untuk menilai. Apabila menurut penilaiannya barang tersebut baik atau baru, maka pembeli harus menerimanya.

[29] Al Mabsuth oleh As Sarakhsi jilid 12 halaman 138; Fathul Qadir oleh Ibnul Humaam jilid 7 halaman 115

Transaksi ini merupakan satu akad yang dikembangkan oleh *mazhab* Hanafiyah, namun mereka sendiri pada dasarnya berselisih pendapat tentang *istishna*'. Menurut al-Marwazi dan Muhammad bin Salamah, *istishna*' tak lain hanyalah berupa janji penjual kepada pembeli. Akan tetapi pendapat yang kuat menurut *mazhab* mereka bahwa *istishna*' adalah satu akad yang independen. Adapun ulama non-Hanafiyah (Syafi'i, Maliki dan Hanabilah) berpendapat bahwa *istishna*' tak lain adalah bentuk dari salam berikut syarat-syaratnya yang berpatokan kepada salam. *Istishna'* menyerupai *salam*, namun *istishna'* pembayarannya dapat di muka, dicicil atau di belakang ketika selesai melakukan akad.

Dalam menyikapi akad ini, ulama klasik terbagi kepada dua pendapat. Para Ulama *Fiqh* Hanafiyah mayoritas membolehkan transaksi *istishna*' yang berasakan akad salam, mereka juga mensyaratkan syarat-syarat salam pada *istishna*'. Hanafiyah berpendapat bolehnya *istishna*' dengan dalil adanya kebutuhan manusia terhadapnya. Selain itu mereka juga berpatokan bahwa Rasulullah saw. pernah minta dibuatkan cincin.

Selain mewajibkan terpenuhinya syarat-syarat salam pada *istishna*', *mazhab* Hanafiyah menambahkan tiga syarat khusus yaitu: a. Menjelaskan jenis barang, sifat dan kadarnya; b. Barangnya memiliki unsur produksi, c. Barang yang tidak ada unsur produksinya tidak dibolehkan; d. Tidak memaksakan adanya penundaan yang tertentu. Mereka beralasan bahwa jika waktunya tertentu maka yang terjadi bukanlah *istishna*' tapi Salam.

Sementara para jumhur Ulama *Fiqh* (non-Hanafiyah) berpendapat bahwa *istishna*' adalah bentuk lain dari *salam*. Mereka tidak membolehkannya karena *istishna*' merupakan satu bentuk jual beli barang yang tidak ada (*Bai' ma'dum*). Tetapi menurut Prof. Dr. Ali Syadzily, *Mazhab* Malikiyah membolehkan jual beli yang menyerupai *istishna*' dikenal dengan jual beli ahli Madinah (*Bai' ahli Madinah*) dengan unsur-unsur sebagai berikut: (a). Pembeli harus melakukan

akad dengan yang mempunyai profesi tertentu contohnya tukang roti. (b). Barang yang dibeli belum ada, akan tetapi barangnya bisa dipastikan akan ada setiap hari, karena profesinya menuntutnya untuk selalu menyediakan barang tersebut sehingga pembeli bisa mendapatkan barangnya sesuai jumlah yang disepakati; (c). Akadnya ada dua cara yaitu dengan membayar barang dengan jumlah yang banyak, dan barangnya akan diambil secara berangsur setiap hari atau membelinya secara eceran setiap hari.

Jual beli *Istisna'* adalah jenis transaksi yang didasarkan pada kriteria tertentu (yang tidak umum) anggota boleh membayar pesanan ketika masih dalam proses pembuatan atau setelah barang itu jadi dengan cara sekaligus atau mengangsur. Model usaha *istishna'* diperbolehkan oleh jumhur fuqaha, walaupun mereka berbeda pendapat tentang penggabungannya kepada jenis sistem *salam*, maka pada kondisi ini harus mengikuti persyaratan yang amat sulit karena adanya kemungkinan madharatnya, menyerahkan harga di majelis aqad, menurut *jumhur* ulama, atau selama tiga hari.

C.Rekonstruksi Praktik Jual Beli

1. Jual Beli *Online*

Berbisnis merupakan aktivitas yang sangat di anjurkan dalam ajaran Islam. Bahkan, Rasulullah SAW sendiri pun telah menyatakan bahwa 9 dari 10 pintu rezeki adalah melalui pintu berdagang (al-*Hadist*).

عليكم بالتجارة فان فيهاتسعة وعشرة من ١الرزقة

Hendaklah kalian berdagang karena berdagang merupakan Sembilan dari sepuluh pintu rezeki".(HR Ibrahim al-Harbi)[30]

Hadist diatas menyatakan bahwa melalui jalan perdagangan inilah, pintu-pintu rezeki akan dapat dibuka sehingga karunia Allah terpancar dari padanya. Seperti telah diuaraiakan diatas, jual beli dilakukan oleh dua orang yang

[30] Ibnu Dunya , *Ishlah al-Maal* , hal.73.

saling melakukan tukar menukar. Tukar menukar tersebut atas suatu barang atau sesuatu yang di hukumi seperti barang, yakni kemanfaatan dari kedua belah pihak. Sesuatu yang tidak berupa barang/harta atau yang dihukumi sepertinya tidak sah untuk diperjual belikan, tukar menukar tersebut hukumnya tetap berlaku, yakni kedua belah pihak memiliki sesuatu yang diserahkan kepadanya dengan adanya ketetapan jual beli dengan kepemilikan abadi.

Adapun pengertian jual beli via *online* yaitu sebuah akad jual beli yang dilakukan dengan menggunakan sarana eletronik (internet) baik berupa barang maupun berupa jasa.[31] Juga dapat dimaknai sebagai akad yang disepakati dengan menentukan ciri-ciri tertentu dengan membayar harganya terlebih dahulu sedangkan barangnya diserahkan kemudian.”[32]Berdasarkan pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa jual beli *online* adalah jual beli yang terjadi dimedia elektronik, yang mana transaksi jual beli tidak mengharuskan penjual dan pembeli bertemu secara langsung atau saling menatap muka secara langsung, dengan menentukan ciri-ciri, jenis barang, sedangkan untuk harga nya dibayar terlebih dahulu baru diserahkan barangnya.

Dalam pelaksanaan transaksi jual beli *online*, sama halnya dengan transaksi jual beli biasa yang dilakukan di dunia nyata, dilakukan oleh para pihak yang terkait, walaupun dalam jual beli secara *online* ini pihak-pihaknya tidak bertemu secara langsung satu sama lain, tetapi berhubungan melalui internet.

Ijab Qabul bisa dilaksanakan via SMS, dan mencapai kesepakatan antara penjual dan pembeli. Dalam pelaksanaan transaksi jual beli via *online* (internet), pihak-pihak yang terkait antara lain :

1. Penjual atau pengusaha yang menawarkan sebuah produk melalui internet sebagai pelaku usaha.

[31] Ade Manan Suherman, *Aspek Hukum Dalam Ekonomi Global*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), hal.179.

[32] W.A. Urnomo, *Konsumen dan Transaksi E-Commerce*, (Jakarta: Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia, 2000), hal.4

2. Pembeli atau konsumen yaitu setiap orang yang tidak dilarang oleh undang-undang, yang menerima penawaran dari penjual atau pelaku usaha dan berkeinginan untuk melakukan transaksi jual beli produk yang ditawarkan oleh penjual/pelaku usaha.
3. Bank sebagai pihak penyalur dana dari pembeli atau konsumen kepada penjual atau pelaku usaha/*merchant,* karena pada transaksi jual beli secara elektronik, penjual dan pembeli tidak berhadapan langsung, sebab mereka berada pada lokasi yang berbeda sehingga pembayaran dapat dilakukan melalui perantara bank.
4. *Provider* sebagai penyedia jasa layanan akses internet.[33]

Dapat di pahami bahwa pihak-pihak dalam jual beli secara *online*, masing-masing memiliki hak dan kewajiban. Penjual atau pelaku usaha merupakan pihak yang menawarkan produk melalui internet. Oleh karena itu, seorang penjual wajib memberikan informasi secara benar dan jujur atas produk yang ditawarkannya kepada pembeli atau konsumen, ditakutkan jika penjual tidak jujur, pembeli akan kecewa dan merasa tertipu apabila barang yang telah dibelinya tersebut ternyata mempunyai cacat.

Dalam pelaksanaan transaksi jual beli *online* pada dasarnya memiliki kesamaan dengan mekanisme jual beli secara konvensional. Yang berbeda adalah sistem atau alat yang digunakan yang satu dilakukan secara *online*, yang satunya secara manual (*offline).* Hal ini sesuai dengan pendapat dari Janus Sibalok, "transaksi jual beli ini dapat pula dibedakan dalam 3(tiga) tahapan, yaitu tahap pra transaksi, tahap transaksi (yang sesungguhnya), dan tahap purna transaksi. Transaksi dengan menggunakan *e-mail* dapat

[33] *Provider* merupakan pihak lain dalam transaksi jual beli melalui via internet, dalam hal ini provider memiliki kewajiban untuk menyediakan layanan akses 24 jam kepada calon pembeli untuk dapat melakukan transaksi jual beli, secara melalui via internet dengan penjual yang menawarkan produk lewat internet tersebut, dalam hal ini terdapat kerjasama antara penjual/pelaku usaha dengan provider dalam menjalankan usaha melalui internet ini.Andi Sunarto, *Seluk Beluk E-Commerce,* (Yongyakarta*:* Gara Ilmu, 2009), hal.94.

dilakukan dengan mudah. Kedua belah pihak harus memiliki *e-mailaddres* (Alamat e-mail)"[34]

Dalam pelaksanaan transaksi jual beli via internet penjual dan pembeli sama-sama menggunakan *email* untuk memudahkan kontak langsung antara kedua belah pihak, dan adanya pra transaksi yang tujuan nya untuk mengirim biodata penjual dan pembeli sebelum terjadinya pembayaran, dan purna transaksi yaitu pembayaran setelah terjadinya transaksi. Sebelum melakukan transaksi, pembeli sudah harus mengetahui *e-mail* yang dituju, jenis barang cara dan jumlah yang akan dibeli. Pembeli menulis nama produk, jumlah produk, alamat pengiriman dan metode pembayaran yang diinginkan. Pembeli selanjutnya akan menerima konfirmasi dari *merchant (*pelaku usaha atau penjual) mengenai order barang yang dipesan.[35]

Seorang pembeli memiliki kewajiban untuk membayar harga barang yang telah dibelinya dari penjual sesuai jenis barang dan harga yang telah disepakati antara penjual dengan pembeli tersebut. Selain itu, pembeli juga wajib mengisi data identitas diri yang sebenar-benarnya dalam formulir penerimaan. pembeli berhak mendapatkan informasi secara lengkap atas barang yang akan di belinya dari seorang penjual, sehingga pembeli tidak dirugikan atas produk yang telah dibelinya itu. Pembeli juga berhak mendapatkan perlindungan hukum atas perbuatan penjual/pelaku usaha yang beritikad tidak baik.

Transaksi jual beli secara elektronik merupakan hubungan hukum yang dilakukan dengan memadukan jaringan (*network)* dari sistem informasi yang berbasis komputer dengan sistem komunikasi yang berdasarkan jaringan dan jasa telekomunikasi. Pelaksanaan transaksi jual beli melalui via internet ini dilakukan dalam beberapa tahap, sebagai berikut:

---

[34] Janus Sibalok, *Hukum Perlindungan Konsumen di Indonesia*, (Bandung: Citra Aditya Bakti , 2010), hal.69.

[35] Litbang Wahana, *Komputer Apa dan Bagaimana E-Commerce*, Cet.I, (Yongyakarta: Andi Raja, 2001), hal.63.

Penawaran,[36] penerimaan,[37] Pengiriman,[38] dan pembayaran.[39] Jual beli melalui via internet (*online*) yang sebenarnya juga termasuk jual beli via telepon, sms dan alat telekomunikasi lainya, maka mareka yang terpenting adalah ada barang yang diperjual belikan, halal dan jelas oleh miliknya.

Ulama kontemporer seperti Syeikh Muhammad Bakhit al Muthi'i, Mushthofa az Zarqa', Wahbah Zuhaili dan Abdullah bin Mani'. yang berpendapat bahwa transaksi dengan piranti-piranti modern adalah sah dengan syarat ada kejelasan dalam transaksi tersebut, pendapat diatas didasarkan pada, *Pertama*, berdasarkan pendapat banyak ulama di masa silam yang menyatakan sahnya transaksi via surat menyurat dan jika *ijab* (penyataan pihak pertama) adalah sah setelah sampainya surat ke tangan pihak kedua. Demikian pula mengingat sahnya transaksi dengan cara berteriak. *Kedua*, Yang dimaksud dengan disyaratkannya 'kesatuan majelis transaksi' adalah adanya suatu waktu yang pada saat itu dua orang yang mengadakan transaksi sibuk dengan masalah transaksi. Bukanlah yang dimaksudkan adalah adanya dua orang yang bertransaksi dalam satu tempat.[40]

---

[36] Penawaran yang dilakukan oleh penjual atau pelaku usaha melalui website pada internet. Penjual atau pelaku usaha menyediakan buku yang berisi katalog produk dan pelayanan yang akan diberikan. Masyarakat yang memasuki website pelaku usaha tersebut dapat melihat-lihat barang yang ditawarkan oleh penjual

[37] Penerimaan dapat dilakukan tergantung penawaran yang terjadi. Apabila penawaran dilakukan melalui e-mail address, maka penerimaan dilakukan melalui *e-mail*, karena penawaran hanya ditujukan pada sebuah *e-mail* yang dituju sehingga hanya pemegang *e-mail* tersebut yang dituju. "penerimaan melalui website ditujukan untuk seluruh masyarakat yang membuka *website* tersebut, karena siapa saja dapat masuk ke dalam *website* yang berisikan penawaran atas suatu barang yang ditawarkan oleh penjual atau pelaku usaha.

[38] Pengiriman merupakan suatu proses yang dilakukan setelah pembayaran atas barang yang ditawarkan oleh penjual kepada pembeli, dalam hal ini pembeli berhak atas penerimaan barang termaksud. Pada kenyataannya, barang yang dijadikan objek perjanjian dikirimkan oleh penjual kepada pembeli dengan biaya pengiriman sebagaimana telah diperjanjikan antara penjual dan pembeli

[39] Pada tahap Pembayaran, dapat dilakukan baik secara langsung maupun tidak langsung, misalnya melalui fasilitas internet, namun tetap bertumpun pada sistem keuangan nasional, yang mengacu pada sistem keuangan lokal. Biasanya pembeli membayar langsung pada Bank. Bank sebagai perantara dalam transaksi jual beli melalui via internet, berfungsi sebagai penyalur dana atas pembayaran suatu produk dari pembeli kepada penjual produk

[40] Wahbah al Zuhaili, *Fiqih al Islami wa Adillatihi*, (Dimasqa: Dar al-Fikr al-Ma'ashir, 2006 M/1427 H), hal.339.

Berdasarkan penjelasan tersebut maka majelis akad dalam jual beli *online* (via internet) adalah waktu komunikasi yang digunakan untuk membicarakan transaksi. Jika transaksi dengan tulisan maka majelis transaksi adalah sampainya surat atau tulisan dari pihak pertama kepada pihak kedua. Jika *qobul* tertunda dengan pengertian ketika surat sampai belum ada *qobul* dari pihak kedua maka transaksi tidak sah.

Syeikh Muhammad Bakhit al Muthi'i ditanya tentang hukum mengadakan transaksi dengan telegram. Jawaban beliau, "telegram itu seperti hukum surat menyurat. Cuma telegram itu lebih cepat. Akan tetapi mungkin saja terjadi kekeliruan"[41] Berdasarkan pendapat di atas maka dapat dipahami, ada keharusan untuk klarifikasi dengan sarana-sarana yang ada pada saat ini semisal telepon, via internet atau yang lainnya, semisal dengan telegram adalah faks. Untuk sarana-sarana yang lain maka boleh jadi sama dengan telepon dan telegram dalam kecepatan dan kejelasan komunikasi atau lebih baik lagi. Jika sama maka hukumnya juga sama. Jika lebih baik maka tentu lebih layak untuk dibolehkan.

Majma' Fiqhi Islami di Muktamarnya yang keenam di Jeddah juga menetapkan bolehnya mengadakan transaksi dengan alat-alat komunikasi modern. Transaksi ini dinilai sebagaimana transaksi dua orang yang berada dalam satu tempat asalkan syarat-syaratnya terpenuhi. Akan tetapi tidak diperbolehkan untuk menggunakan sarana-sarana ini itu transaksi penukaran mata uang karena dalam sharf disyaratkan serah terima secara langsung. Demikian pula transaksi salam karena dalam transaksi salam modal harus segera diserahkan begitu setelah transaksi dilaksanakan. Namun menurut Wahbah Zuhaili, jika terdapat serah terima mata uang dalam transaksi *sharf* dan modal dalam transaksi *salam* bisa diserahkan denga menggunakan sarana-sarana komunikasi modern tersebut maka transaksi sah dan hal ini adalah suatu hal yang memungkinkan untuk beberapa model transaksi era *global*.

[41] Muhyiddin Ali, *Fiqh Digital,* (Yogyakarta: Qonun Prisma Persada , 2003), hal.25.

Sebagaimana ungkapan Abdullah bin Mas'ud : *Bahwa apa yang telah dipandang baik oleh muslim maka baiklah dihadapan Allah, akan tetapi sebaliknya, dan yang paling penting adalah kejujuran, keadilan, dan kejelasan dengan memberikan data secara lengkap, dan tidak ada niatan untuk menipu atau merugikan orang lain.* Dan sebagaima telah disebutkan di atas, hukum asal mu'amalah adalah *al-ibaahah* (boleh) selama tidak ada dalil yang melarangnya.

Dari uraian diatas, maka dapat ditegaskan bahwa berbisnis (jual beli) *online* (via internet), diperbolehkan menurut Islam selama tidak mengandung unsur-unsur yang dapat merusaknya seperti *riba*, kezhaliman, penipuan, kecurangan dan yang sejenisnya serta memenuhi rukun-rukun dan syarat-syarat didalam jual beli.

2. Jual-Beli Supermarket (Swalayan)

Islam adalah agama yang mengatur seluruh kehidupan yang berhubungan dengan manusia, baik yang berhubungan dengan *khaliq* (pencipta), ataupun yang berhubungan dengan sesama (*makhluk*) manusia. Islam sangat menganjurkan perniagaan atau jual beli kepada umatnya, sebagimana firman Allah *SWT.*, dalam surat an-Nisa ayat : 29

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ۚ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

> Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang Berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. dan janganlah kamu membunuh dirimu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (QS. an-Nisa : 29)

Dengan berkembangnya teknologi, dunia perdagangan semakin mengalami corak-corak tersendiri, hingga kepada hal yang semakin praktis. Teknis pelaksanaannya tidak lagi menggunakan "*ijab* dan *qabul*", Dan yang tidak menggunakan *ijab qabul* inilah dalam bahasa *fiqh* yang di sebut "jual beli

mu'athah" (saling memberi dan menerima), karena adanya perbuatan dari pihak-pihak yang telah saling memahami perbuatan transaksi tersebut dengan segala akibat hukumnya.

Kegiatan seperti ini sering terjadi di supermarket-supermarket, swalayan-swalayan, *mall*, supermarket, *departemen store*, dan *shopping center*, yang tidak ada proses tawar menawar di dalamnya. Proses tawar-menawar tidak dapat dilakukan seperti di pasar tradisional karena setiap barang yang dijual di pasar modern sudah dilengkapi dengan label harga yang pasti. Hal lain yang merupakan ciri khas dari pasar modern adalah adanya mesin kasir yang digunakan dalam penjualan, biasanya terdapat satu buah atau lebih di dalamnya, tergantung besar kecilnya usaha tersebut.

Sistem Jual beli swalayan dilakukan melalui transaksi perbuatan. Hal ini dapat disebut dengan *ta'âṯi* atau *mu'âṯah* (saling memberi dan menerima). Adanya perbuatan ini dari pihak yang telah saling memahami perbuatan transaksi tersebut dengan segala akibat hukumnya. Hal ini sering terjadi di supermarket yang tidak ada proses tawar menawar. Pihak pembeli telah mengetahui harga barang yang secara tertulis dicantumkan pada barang tersebut. Pada saat pembeli datang ke meja kasir menunjukkan bahwa di antara mereka akan melakukan transaksi jual-beli (akad)[42]. Sedangkan akad *mu'athah adalah suatu akad jual beli dengan cara mengambil dan memberikan sesuatu tanpa harus berbicara.)*[43] Maka dari itu hukum jual beli di supermarket adalah sah.

Berdasarkan analisis di atas, maka dapatlah ditarik benang merahnya disini, dimana transaksi dilakukan dengan cara yang dapat memudahkan kedua belah pihak. Hal ini dikarenakan hukum Islam pada dasarnya membolehkan segala praktek bisnis yang dapat memberikan manfaat, tiga prinsip dasarnya yakni; (1) kaidah hukum Islam yang berbunyi "dasar pada setiap sesuatu pekerjaan adalah boleh sampai ada dalil yang

---

[42] "*Ikatan, yakni mengumpulkan dua tepi dan mengikat salah satunya dengan lainnya hingga tergabung, dan menjadilah ia seperti sepotong benda*, Imam al-Baihaqi, *Sunan al-Kubra li al-Baihaqi*, Juz 5, h. 263, CD. al-Maktabah al-Syamilah

[43] Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, (Bandung: Pustaka Percetakan Offset, 1997), Cet. 11, h. 47

yang mengaharamkannya". (2) *Hadist* Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam*. yang berbunyi "kaum muslimin bertransaksi sesuai dengan syarat-syaratnya selama tidak dihalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal". (3) Kaidah hukum Islam yang menyatakan bahwa "kebiasaan adalah bagian dari hukum". Kesimpulan seperti ini juga sesuai dengan esensi dari *akad* itu sendiri yang sesungguhnya bukanlah pada bentuk *lafazh* atau perkataan dari *ijab* dan kabul, akan tetapi lebih pada maksud dari transaksi itu sendiri. Ini sesuai dengan isi ungkapan kaidah *fiqh* yang berbunyi "*yang dinggap di dalam akad adalah maksud-maksud dan makna-makna, bukan lafazh-lafazh dan bentuk-bentuk perkataan*".

3. Transaksi e-toll (*e-money*)

Perkembangan sistem pembayaran yang berbasis teknologi telah mengubah secara signifikan arsitektur sistem pembayaran konvensional yang mengandalkan fisik uang sebagai instrument pembayaran. Meski fisik uang sampai saat ini masih banyak digunakan masyarakat dunia sebagai alat pembayaran, namun sejalan dengan perkembangan teknologi sistem pembayaran yang pesat, pola pembayaran tunai (*cash*) secara berangsur beralih menuju pembayaran non tunai (*non-cash*) atau uang 'digital' atau uang elektronik. Ada juga yang menyebutnya dengan e-*money*.[44]

[44] Uang elektronik *(e-money)* merupakan alat pembayaran yang diterbitkan atas dasar nilai uang yang disetor terlebih dahulu oleh pemegang kepada penerbit, kemudian nilai uang tersebut disimpan secara elektronik dalam suatu media uang elektronik yang digunakan sebagai alat pembayaran oleh pemegang kepada pedagang. Bank *for International Settlement* (BIS) dalam salah satu publikasinya pada bulan Oktober 1996 mendefinisikan uang elektronik sebagai *stored-value or prepaid products in which a record of the funds or value available to a consumer is stored on an electronic device in the consumer's possession. Lihat* Bank For International Settelments, *Implications For Central Bank Of The Development OfElectronic Money*, (Basel: BIS, 1996), hal. 1. Menurut Peraturan Bank Indonesia Nomor: 11/12/PBI/2009 Tentang Uang Elekronik, Uang Elektronik adalah alat pembayaran yang diterbitkan atas dasar nilai uang yang disetor dahulu oleh pemegang kepada penerbit, yang tersimpan secara elektronik dalam suatu media seperti server atau chip, dan nilai uang tersebut bukan merupakan simpanan serta digunakan sebagai alat pembayaran kepada pedagang yang bukan merupakan penerbit uang elektronik tersebut. uang elektronik sebagai alat pembayaran harus memenuhi unsur (1) diterbitkan atas dasar nilai uang yang disetor oleh pemegang kepada penerbit, (2) nilai uang disimpan secara elektronik dalam suatu media seperti server atau chip, (3) alat pembayaran kepada pemegang yang bukan penerbit uang elektronik itu, dan (4) nilai uang elektronik itu bukan merupakan simpanan sebagaimana disebut dalam undang-undang perbankan.

Berdasarkan statistik yang dipublikasikan Bank Indonesia pada Juli 2016, perkembangan Uang Elektronik di Indonesia berkembang pesat dari mulai perkembangannya pada tahun 2009. Tercatat dari tahun 2009, produk uang elektronik yang beredar meningkat sebesar 1355% atau 13,5x lipat sampai dengan bulan Juli 2016. Hal ini menunjukkan bahwa produk ini semakin diminati oleh masyarakat di Indonesia yang semakin berbasis kepada teknologi informasi dalam dunia keuangan.[45]

Transaksi Uang Elektronik pun semakin meningkat dari tahun ke tahun. Tercatat dalam statistik Bank Indonesia, transaksi uang elektronik telah meningkat dari 17.436.631 transaksi pada tahun 2009 menjadi 535.579.528 transaksi pada tahun 2015 atau meningkat 3071%. Sedangkan nilai transaksi Uang Elektronik (dalam rupiah) meningkat dari 519.213.000.000 pada tahun 2009 menjadi 5.283.018.000.000 pada tahun 2015 atau nilai transaksi menggunakan Uang Elektronik telah meningkat sebesar 1017% atau lebih dari 10x lipat. Hal ini membuktikan bahwa produk Uang Elektronik merupakan sesuatu yang dipandang sangat penting bagi masyarakat Indonesia saat ini.

Beberapa kebijakan jasa transportasi umum yang menggunakan Uang Elektronik, seperti Transjakarta dan KRL *Commuter Line*[46]. Sektor jasa lain juga menuntut untuk menggunakan uang elektronik agar bisa mendapatkan pelayanan yang terbaik, seperti pembayaran Jalan Tol. Hal ini untuk mempermudah bertransaksi dalam segi waktu transaksinya yang sangat singkat, tidak perlu lagi menyiapkan uang kembalian, hingga mempermudah pengelola *merchant* untuk mengawasi uang yang masuk.

Uang elektronik merupakan alat pembayaran yang diterbitkan atas dasar nilai uang yang disetor terlebih dahulu oleh pemegang kepada penerbit, kemudian nilai

---

[45] Diakses dari http://www.bi.go.id/id/statistik/sistempembayaran/uangelektronik/Contents /Jumlah%20Uang%20Elektronik.aspx pada 16 September 2016

[46] Bahkan pada moda transportasi Transjakarta, seluruh koridor wajib menggunakan Uang Elektronik dan tidak boleh lagi menggunakan uang tunai.

uang tersebut disimpan secara elektronik dalam suatu media uang elektronik yang digunakan sebagai alat pembayaran oleh pemegang kepada pedagang. Uang elektronik tersebut dipersamakan dengan uang karena pada saat pemegang menggunakannya sebagai alat pembayaran kepada pedagang, bagi pedagang tersebut nilai uang elektronik berpindah dari media uang elektronik yang dimiliki oleh pemegang ke terminal penampungan nilai uang elektronik milik pedagang. Apapun satuan nilai dalam media uang elektronik tersebut, pada dasarnya berupa nilai uang yang pada waktunya akan ditukarkan kepada penerbit dalam bentuk uang tunai (*cash*).

Pada umumnya setiap peluncuran produk dari Lembaga Keuangan Syariah menggunakan terminologi atau nomenklatur akad syariah dalam syarat dan ketentuan produk.[47] Akad ini adalah suatu hal yang penting dalam ilmu Ekonomi Islam karena akad inilah yang menjadi dasar berlakunya suatu perjanjian.[48] Dalam syarat dan ketentuan produk *E-Money* tidak tertera nomenklatur akad syariah apapun. Nomenklatur akad juga tidak ditemukan dalam *manual book* yang diberikan kepada pemegang dan juga tidak ditemukan nomenklatur akad syariah dalam media informasi resmi lain seperti *website, annual report*, dan laporan *Good Corporate Governance* (GCG).

Dalam konteks ini, pemerintah telah mengatur transaksi elektronik melalui Undang-undang Informasi dan Transaksi Elektronik atau Undang Undang nomor 11 tahun 2008 atau UU ITE adalah UU yang mengatur tentang informasi serta transaksi elektronik, atau teknologi informasi secara umum. Undang-undang Informasi dan Transaksi Elektronik adalah ketentuan yang berlaku untuk setiap orang yang melakukan

[47] Dalam Peraturan Otoritas Jasa Keuangan Nomor15/POJK.04/2015, Akad Syariah adalah perjanjian atau kontrak tertulis antara parapihak yang memuat hak dan kewajiban masing-masing pihak yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah.

[48] Dalam Peraturan Bank Indonesia No: 7/46/PBI/2005 Tentang Akad Penghimpunan Dan Penyaluran Dana Bagi Bank Yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah pada pasal 2 menyebutkan bahwa, dalam melaksanakan kegiatan penghimpunan dan penyaluran dana Bank wajib membuat Akad sesuai dengan ketentuan dalam Peraturan Bank Indonesia ini dan wajib ditegaskan jenis transaksi syariah yang digunakan. Bahkan pada pasal 21 juga dijelaskan sanksi bagi bank jika tidak melaksanakan ketentuan tersebut berupa teguran tertulis hingga penggantian pengurus.

perbuatan hukum sebagaimana diatur dalam Undang-Undang ini, baik yang berada di wilayah hukum Indonesia maupun di luar wilayah hukum Indonesia, yang memiliki akibat hukum di wilayah hukum Indonesia dan/atau di luar wilayah hukum Indonesia dan merugikan kepentingan Indonesia.[49]

Dalam perspektif syariah hukum uang elektronik adalah halal. Kehalalan ini berlandaskan kaidah; *setiap transaksi dalam muamalah pada dasaarnya diperbolehkan kecuali jika ada dalil yang mengharamkannya, maka saat itu hukumnya berubah menjadi haram.* Faktor lainnya yang menjadi alasan kehalalan uang elektronik adalah, karena adanya tuntutan kebutuhan manusia akan uang elektronik, dan pertimbangan banyaknya kemaslahatan yang ada di dalamnya. Disamping uang elektronik harus memenuhi kriteria dan ketetentuan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.

1. Tidak Mengandung *Maysir* (unsur perjudian, untung-untungan atau spekulatif yang tinggi). Penyelenggaraan uang elektronik harus didasarkan oleh adanya kebutuhan transaksi pembayaran retail yang menuntut transaksi secara lebih cepat dan efisien, tidak untuk transaksi yang mengandung maysir.

[49] Secara umum, materi Undang-Undang Informasi dan Transaksi Elektronik (UU ITE) dibagi menjadi dua bagian besar, yaitu pengaturan mengenai informasi dan transaksi elektronik dan pengaturan mengenai perbuatan yang dilarang. Pengaturan mengenai informasi dan transaksi elektronik mengacu pada beberapa instrumen internasional, seperti UNCITRAL Model Law on eCommerce[1]dan UNCITRAL Model Law on eSignature. Bagian ini dimaksudkan untuk mengakomodir kebutuhan para pelaku bisnis di internet dan masyarakat umumnya guna mendapatkan kepastian hukum dalam melakukan transaksi elektronik. Beberapa materi yang diatur, antara lain: (1). pengakuan informasi/dokumen elektronik sebagai alat bukti hukum yang sah (Pasal 5 & Pasal 6 UU ITE); (2). tanda tangan elektronik (Pasal 11 & Pasal 12 UU ITE); (3). penyelenggaraan sertifikasi elektronik (certification authority, Pasal 13 & Pasal 14 UU ITE); dan penyelenggaraan sistem elektronik (Pasal 15 & Pasal 16 UU ITE); (4). perbuatan yang dilarang (cybercrimes). Beberapa cybercrimes yang diatur dalam UU ITE, antara lain: konten ilegal, yang terdiri dari, antara lain: kesusilaan, perjudian, penghinaan/pencemaran nama baik, pengancaman dan pemerasan (Pasal 27, Pasal 28, dan Pasal 29 UU ITE); akses ilegal (Pasal 30); intersepsi ilegal (Pasal 31); gangguan terhadap data (data interference, Pasal 32 UU ITE); gangguan terhadap sistem (system interference, Pasal 33 UU ITE); penyalahgunaan alat dan perangkat (misuse of device, Pasal 34 UU ITE); lihat dalam Undang-undang Informasi dan Transaksi Elektronik atau Undang Undang nomor 11 tahun 2008

2. Tidak menimbulkan *Riba* yang berbentuk pengambilan tambahan, baik dalam transaksi jual-beli maupun pinjam-meminjam dan pengalihan harta secara batil.[50]

3. Pertukaran antara nilai uang tunai dengan nilai uang elektronik (*e-money)* harus sama jumlahnya *(tamatsul)* baik kualitas maupun kuantitasnya, jika tidak, maka tergolong ke dalam bentuk *riba al-fadl* (tambahan atas salah satu dua barang yang dipertukarkan dalam pertukaran barang Ribawi yang sejenis. Oleh karena itu, tidak boleh melakukan pertukaran nilai uang tunai yang lebih kecil atau lebih besar dari nilai uang elektronik.

4. Pertukaran antara nilai uang tunai dengan nilai uang elektronik harus dilakukan secara tunai *(taqabudh),* jika tidak, maka tergolong ke dalam bentuk *riba al-nasiah* (penundaan penyerahan salah satu dua barang yang dipertukarkan dalam jual-beli barang ribawi yang sejenis).[51]

5. Tidak mendorong *Israf* (pengeluaran yang berlebihan). al-Quran dalam bidang perekonomian Islam mendorong pengikutnya untuk menikmati karunia yang telah diberikan oleh Allah. Karunia tersebut harus didayagunakan untuk meningkatkan pertumbuhan baik materi maupun non materi[52] Penggunaan uang elektronik *(e-money)* bertujuan agar masyarakat menggunakan uangnya sesuai dengan kebutuhan dan mencegah masyarakat untuk membelanjakan uangnya secara berlebih-lebihan. sebagaimana firman Allah SWT:

۞يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُوا۟ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾

[50] Transaksi uang elektronik merupakan transaksi tukar-menukar/jual beli barang ribawi, yaitu antara nilai uang tunai dengan nilai uang elektronik dalam bentuk Rupiah

[51] Contoh pada saat pemegang atau pedagang menukarkan kembali *(refund/ redeem)* nilai uang elektronik *(e-money)* dengan nilai uang tunai kepada penerbit, maka penerbit harus memenuhi hak tagih tersebut dengan tepat waktu tanpa melakukan penangguhan pembayaran.

[52] Muhammad Syafi'i Antonio, 2009. *Bank Syariah Suatu Pengenalan Umum*, hal. 46

> *"Makan dan minumlah kalian, namun jangan berlebih-lebihan (boros) karena Allah tidak mencintai orang-orang yang berlebih-lebihan".* (Q.S. al-A'raf:31).

Uang elektronik pada dasarnya digunakan sebagai alat pembayaran ritail/mikro, agar terhindar dari *Israf* (pengeluaran yang berlebihan) dalam konsumsi dilakukan pembatasan jumlah nilai uang elektronik serta batas paling banyak total nilai transaksi uang elektronik *(e-money)* dalam periode tertentu.

6. Tidak digunakan untuk transaksi objek haram dan maksiat. Uang elektronik *(e-money)* sebagai alat pembayaran dengan menggunakan prinsip Syariah, tidak boleh digunakan untuk pembayaran transaksi objek haram dan maksiat, yaitu barang atau fasilitas yang dilarang dimanfaatkan atau digunakan menurut hukum Islam.

Penamaan akad memang tidak digunakan dalam *e-money*, namun secara garis besar operasional produk ini cenderung menggunakan akad *sharf* atau akad tukar menukar mata uang sebagai akad utama. Selain akad *sharf,* disamping *al-sharf* terdapat akad-akad lain yang terkait dengan transaksi uang elektronik, diantaranya adalah akad *wadiah*, *al-ijarah, dan wakalah*.[53]

a. Akad *sharf*

Dipersamakannya uang elektronik dengan uang, maka pertukaran antara nilai uang tunai (*cash*) dengan nilai uang elektronik merupakan pertukaran atau jual beli mata uang sejenis yang dalam literatur Fiqih Muamalat dikenal dengan *al-Sharf*. Dengan dipersamakannya uang elektronik dengan uang, maka pertukaran antara nilai uang tunai dengan nilai uang elektronik merupakan pertukaran atau jual beli mata uang sejenis yang dalam literatur Fiqih Muamalat dikenal

[53] Lafal akad berasal dari bahasa arab yaitu al-'aqd yang secara etimologi berarti perikatan, perjanjian, dan permufakatan. Secara terminologi, Akad Syariah adalah perjanjian atau kontrak tertulis antara para pihak yang memuat hak dan kewajiban masing-masing pihak yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah. Azharuddin Lathif, Kontrak Bisnis Syariah, (Jakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), h. 26

dengan *al-Sharf*. Dalam kajian Fiqih Muamalah, jual beli uang *(Sharf)* termasuk dalam bab jual beli yang didasarkan pada *Hadist* tentang al-Sharf juga dijelaskan dalam *Hadist* Riwayat Al Jamaah yang berbunyi:

اَلذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ
بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هذِهِ
الأَصْنَافُ فَبِيْعُوْا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ

> *"(Jual beli) emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, sya'ir dengan sya'ir, kurma dengan kurma dan garam dengan garam, ukurannya harus sama, dan harus dari tangan ke tangan (dilakukan dengan kontan). Jika jenis-jenisnya tidak sama, maka juallah sesuka kalian asalkan secara kontan*. (H.R Al Jamaah)

Secara umum jual beli mata uang *(Sharf)* diidentikkan dengan tukar menukar antara emas dan emas dan perak dengan perak atau emas dengan perak. Dengan demikian, yang menjadi syarat-syarat dalam transaksi tukar menukar emas dengan emas dan perak dengan perak atau emas dengan perak tersebut berlaku juga dalam transaksi jual beli mata uang. Syarat-syarat tersebut adalah; tunai, jumlahnya sama, tidak boleh ada *khiyar* syarat, dan tidak boleh ditangguhkan. Relevansi akad *Sharf* dalam implementasi uang elektronik dapat dilihat pada syarat-syarat akad berikut ini : syarat akad tunai *(al-Taqabudh)* Nilai uang elektronik yang berada di tangan pemegang sepenuhnya berada dalam kekuasaan pemegang. *Dana float* yang terkumpul di penerbit bukan merupakan simpanan sebagaimana yang diatur dalam Undang-Undang tentang Perbankan dan sepenuhnya berada dalam penguasaan. syarat *al-tamatsul* (jumlahnya sama) Nilai satu Rupiah pada nilai uang elektronik harus sama dengan satu Rupiah pada uang tunai *(cash).*

Syarat tidak boleh ada *khiyar* syarat Dalam transaksi uang elektronik tidak terdapat *khiyar* syarat, pada saat transaksi dilakukan, ketika masing-masing pihak telah menunaikan kewajiban dan mendapatkan haknya, maka transaksi telah selesai. syarat tidak boleh ditangguhkan Pada saat proses

penerbitan, ketika pihak pemegang menyetorkan uang, maka penerbit saat itu juga menyerahkan nilai uang elektronik kepada pemegang dan pada saat terjadi *redeem* baik oleh pemegang atau oleh pedagang, penerbit harus dapat menunaikannya secara tepat waktu. Akad-akad lain yang terkait dengan uang elektronik. Melihat dari relevansi tersebut di atas, maka jelaslah bahwa akad utama yang digunakan dalam penyelenggaraan uang elektronik adalah akad *Sharf*, yaitu tukar-menukar atau jual beli uang.

b. Akad *Wadiah*

Akad *wadiah* adalah akad yang berupa penitipan barang/harta kepada orang lain yang dapat dipercaya untuk memelihara dan menjaganya. *Wadiah* dalam uang elektronik terjadi ketika calon pemegang uang elektronik menyerahkan sejumlah uang kepada Penerbit dengan maksud menitipkan dan selanjutnya sejumlah uang tersebut dikonversikan menjadi sebuah nilai uang elektronik senilai uang yang diserahkan. Selanjutnya Penerbit wajib memelihara dan menjaga sejumlah uang tersebut dan menyerahkannya kepada pemegang saat diminta atau diambil atau untuk pembayaran kepada pedagang *(Merchant).* Apabila menggunakan akad wadiah, maka harus memenuhi ketentuan sebagai berikut:[54] (1). Bersifat titipan; (2). Titipan bisa diambil/ditarik/digunakan kapan saja, (3). Penerbit dapat menginvestasikan uang titipan dengan terlebih dahulu meminta izin kepada Pemegang; (4). Dalam hal uang titipan digunakan penerbit dan mengalami resiko kerugian, maka penerbit bertanggungjawab secara penuh; (5). Otoritas dapat menjamin atau tidak menjamin dana pemegang uang elektronik yang dititipkan di Penerbit

c. Akad *Ijarah*

Dalam Peraturan Bank Indonesia Nomor 7/46/PBI/2005, T*entang Akad Penghimpunan Dan Penyaluran Dana Bagi Bank Yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah Ijarah,* akad ijarah adalah transaksi sewa menyewa atas suatu

[54] Sutan Remy Sjahdiyni, Perbankan Islam dan Kedudukannya dalam Tata Hukum Perbankan Indonesia (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1999), h. 87

barang dan atau upah mengupah atas suatu jasa dalam waktu tertentu melalui pembayaran sewa atau imbalan jasa. Akad ijarah digunakan dalam hal terdapat transaksi sewa menyewa atas perlengkapan/peralatan dan atau terdapat pelayanan jasa dalam penyelenggaraan uang elektronik. Menurut fatwa DSN MUI No: 09/DSN- MUI/IV/2000 Tentang Pembiayaan Ijarah, dengan pembayaran sewa (*ujrah*), tanpa diikuti dengan pemindahan kepemilikan barang itu sendiri.

Pada konteks uang elektronik, Akad *Ijarah* digunakan dalam hal terdapat transaksi sewa menyewa atas perlengkapan/peralatan dan atau terdapat pelayanan jasa dalam penyelenggaraan uang elektronik. Akad *ijarah* juga dapat dipakai dalam pembayaran upah menyangkut biaya registrasi maupun kepesertaan *merchant* (pedagang) kepada penerbit, maupun biaya isi ulang uang elektronik di luar nominal pengisian saldo utama. Apabila menggunakan akad *ijarah* harus memenuhi tentuan dalam fatwa sebagai berikut:[55] (1). Obyek ijarah adalah manfaat dari penggunaan barang dan/atau jasa; (2). Manfaat barang atau jasa harus bisa dinilai dan dapat dilaksanakandalam kontrak. (3). Manfaat barang atau jasa harus yang bersifat dibolehkan (tidak diharamkan), (4). Manfaat harus dikenali secara spesifik sedemikian rupa untuk menghilangkan *jahalah* (ketidaktahuan) yang akan mengakibatkan sengketa, (5). Spesifikasi manfaat harus dinyatakan dengan jelas, termasuk jangka waktunya. Bisa juga dikenali dengan spesifikasi atau identifikasi fisik, (6). Sewa atau upah adalah sesuatu yang dijanjikan dan dibayar nasabah kepada LKS sebagai pembayaran manfaat. Sesuatu yang dapat dijadikan harga dalam jual beli dapat pula dijadikan sewa atau upah dalam Ijarah.

d. Akad *Wakalah*

Secara bahasa *wakaalah* adalah pemberian kuasa kepada orang lain untuk bertindak sebagai pemberi kuasa dalam transaksi yang diperbolehkan dan diketahui.

[55] Mughnil al-Muhtaaj, Vol. II, H. 217, Dalam Wahbah Az-Zuhaili, Fiqih Islam Wa Adillatuhu, penerjemah Abdul hayyie al-Kaffaani dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2011), Cet. X, Jilid 5, H. 590-591

Akad Wakalah digunakan dalam hal penerbit bekerjasama dengan pihak lain sebagai agen penerbit dan/atau terdapat bentuk perwakilan lain dalam transaksi uang elektronik.[56] Menurut ulama *Mazhab* Syafi'i mengatakan bahwa *wakaalah* adalah penyerahan kewenangan terhadap sesuatu yang boleh dilakukan sendiri dan bias diwakilkan kepada orang lain, untuk dilakukan oleh wakil tersebut selama pemilik kewenangan asli masih hidup9. Menurut Fatwa DSN MUI No. 10 tahun 2000, akad *wakalah* yaitu pelimpahan kekuasaan oleh suatu pihak kepada pihak lain dalam hal-hal yang boleh diwakili.

Akad *Wakalah* digunakan dalam hal penerbit bekerjasama dengan pihak lain sebagai agen penerbit (*Co-Branding*) dan/atau terdapat bentuk perwakilan lain dalam transaksi uang elektronik. Akad *wakalah* juga diterapkan dalam pembayaran kepada *merchant* (pedagang) dimana penerbit dapat mewakili pemegang kartu dalam membayar transaksinya maupun sebaliknya tergantung pada jenis uang elekronik yang diterbitkan. Apabila menggunakan akad ini maka harus memenuhi ketentuan berikut: (1). *Ijab Qabul* harus dinyatakan oleh para pihak untuk menunjukkan kehendak mereka dalam mengadakan kontrak (akad) perwakilan ini; (2). Bersifat mengikat dan tidak dapat dibatalkan sepihak; (3). Orang yang mewakilkan *(muwakkil)* adalah pemilik sah dari sesuatu yang diwakilkan, (4). Muwakkil harus orang *mukallaf* atau anak *mumayyiz; (5).*Orang yang mewakili *(wakil)* harus cakap hukum, dapat mengerjakan tugasnya, dan amanah dalam bertugas; (6). Hal-hal yang diwakilkan harus diketahui dengan jelas oleh orang yang mewakili, tidak bertentangan dengan syariah Islam, dan dapat diwakilkan menurut syariah Islam

D. Reformulasi *Fiqh* Jual Beli

Islam memberikan kebebasan melakukan wirausaha dalam bentuk apappun, baik pertokoan, kios, pasar, bahkan mall, supermarket, minymarket, dan lain sebagainya, ini

[56] AA Amarudin Muntaz, http://www.kompasiana.com/mumtazamin/uang-elektronik-dalam-perspektif-syariah_5580ffd1e022bd03320e7771(17 Juni 2015)

menunjukkan akan respon Islam terhadap praktek transaksi perekonominan yang terus mengalami perkembangan. Namun kebebasan tersebut tidak berarti menjadi dasar adanya peluang monopoli dan eksploitasi bahkan penindasan satu sama lainnya. Islam sebagai agama rahmat bagi seluruh alam memberikan kerangka etika normatif konstitusional yang mengatur proses pengembangan perekonomian dalam jenis apa saja, lebih-lebih jual beli yang saat ini beragam bentuk dan sistemnya.

Inovasi dan formulasi sistem transaksi perekonomian yang terus berkembang di kalangan masyarakat dalam norma agama, khususnya Islam tidak mendapatkan hambatan sedikit pun. Karena Islam tidak membatasi semua itu yang semata-mata berkembang sesuai dengan perkembangan sistem perekonomian dunia asalkan tidak keluar dari prinsip-prinsip dasar Islam yang berkaitan dengan proses transaksi ekonomi, yaitu terwujudnya keadilan dibidang ekonomi dan keharmonisan sosial, sebagaimana digambarkan oleh Nabi Muhammad Saw ketika mengunjungi salah satu pasar, beliau menyatakan sambil berisyarat bahwa *"inilah pasar yang pantas buat kamu sekalian, karena tidak ada praktek monopoli dan exploitasi di dalamnya"*.(HR. Ibn Majah: V/751).

Statemen Nabi Muhammad Saw., di atas menjadi dasar bahwa menurut Islam demi terwujudnya suasana bisnis kompetitif yang sehat, pasar memiliki batasan tertentu yang tidak boleh dilakukan yang sejalan dengan Undang-Undang no. 5 tahun 1999, yaitu sebagai berikut:

Pertama; tidak boleh melakukan praktek penetapan harga (*fixing price*) atau diskriminasi harga (price discrimination) yang menjadi salah satu strategi pelaku wirausaha untuk mengambil laba yang setinggi-tingginya, sehingga mengakibatkan pada *custumer's surplus* yang dimiliki oleh konsumen menjadi milik produsen yang dalam Islam disebut dengan meraup hasil (*jarra naf'an*) di luar batas kewajaran. Hal ini seperti yang terjadi pada masa Nabi Muhammad Saw, bahwa pada saat itu harga barang-barang di pasar Madinah

meningkat, sehingga para sahabat memohon kepada beliau untuk menurunkan harga tersebut. Tetapi Nabi Muhammad Saw tidak menyetujui hal itu karena khawatir merugikan pihak penjual. Tetapi jika harga itu sengaja dibuat oleh para pemiliki modal, maka justru nabi akan sepakat dengan permintaan sahabat dan melarang praktek seperti itu.

Kedua; pembagian wilayah pemasaran (*market devision*). Pelaku usaha baik dalam bentuk pasar tradisional maupun modern dilarang untuk melakukan perjanjian tentang pembagian wilayah atau praktek pemasaran satu sama lain, sehingga mengakibatkan pada merebaknya praktek monopoli dan persaingan tidak sehat antara pelaku usaha yang satu dengan lainnya. Hal ini secara tidak langsung merampas hak dan kebebasan seseorang di dalam melakukan usaha perekonomian.

Ketiga, melakukan penjualan ulang dengan harga yang jauh lebih rendah dari harga yang ada (*resale price maintenance*) sehingga dengan praktek seperti ini akan mengakibatkan persaingan yang tidak sehat. Nabi Muhammad Saw di dalam *hadith*nya yang diriwayatkan oleh Ibn Majah bahwa "pasar yang dikehendaki oleh Nabi Muhammad Saw adalah pasar yang tidak dikurangi harga dan timbangannya dan pasar yang tidak dilebih-lebihkan harga penjualan barangnya.

Keempat; pembaikotan, artinya melakukan perjanjian dengan pasar lain untuk melakukan pembaikotan kepada pihak lain untuk melakukan usaha di tempat tersebut, sehingga usaha tersebut terkesan melarang dan tidak memberikan hak bagi pelaku usaha lain untuk berwirausaha di tempat tersebut. Dalam hal ini, Nabi Muhammad Saw tidak pernah melarang para penguasah lain, baik dari kalangan umat Islam maupun non-muslim untuk juga melakukan praktek usaha di tempat yang dikehendaki. *Keempat;* tidak boleh melakukan perjanjian antar para pngusaha untuk melakukan penguasaan dibidang pembelian dan pasokan barang dengan tujuan untuk menguasai barang dan mengatur harga, termasuk penimbunan barang, sehingga mengakibatkan adanya

monopoli dan penindasan antara sesama pelaku usaha dan pembeli[57]

Kelima, batasan aktivitas peraktek perekonomian itu secara prinsip dalam rangka untuk mengantisipasi monopoli dan exploitasi antara pelaku usaha yang satu dengan yang lainnya, termasuk pasar tradisional dan pasar modern. Islam tidak memandang sistem dan mekanisme serta desain lokalisasi pasar yang beragam dan berkembang tanpa adanya praktek-praktek yang dapat melegalkan monopoli dan exploitasi yang menyebabkan merebaknya penindasan. Karena prinsip transaksi perekonomian di dalam Islam adalah untuk tercapainya segala kebutuhan-kebutuhan pokok sehari-hari.

Pengembangan ekonomi khususnya dalam bentuk pasar, *mall*, toko, supermarket dan lain sebagainya merupakan salah satu proses kreatifitas berwirausaha demi terwujudnya perekonomian yang stabil dan berkembangan untuk memenuhi kebutuhan pokok sehari-hari. Dalam hal ini, Islam tidak mengatur secara holistik terkait dengan sistem dan menenjemen pengembangannya, tetapi Islam hanya memberikan kerangka kerja yang tidak mengandung unsur eksploitasi dan menopoli antara satu dengan yang lainnya demi terwujudnya peradaban ekonomi yang berkembang di kalangan umat Islam seperti yang diajarkan oleh ekonom tersukses di dunia yaitu Muhammad Saw.

Reformulasi *fiqh* jual beli untuk menjawab tantangan modernitas yang sangat kompleks dewasa ini harus dengan memperhatikan beberapa point penting berikut. ***Pertama,*** Menggunakan ilmu *ushul fiqh*, *qawaidh fiqh*, falsafah hukum Islam, dan ilmu *tarikh tasyri* ekonomi, selain ilmu *musthalahul Hadist* dan *ulmul quran wat tafsir*. Disiplin-disiplin ilmu ini mesti dikuasai oleh ahli ekonomi Islam. ***Kedua,*** Dalam reformulasi *fiqh* muamalah, *maslahah* menjadi pedoman dan acuan, sesuai dengan kaedah "Di mana ada kemaslahatan di situ ada syariah. ***Ketiga***, *khazanah* pemikiran muamalah klasik masih

[57] Baca: Abul Khair; *Mażhab al-Imam al-Syafi'ie*, Juz. 5, hal.352

banyak yang relevan diterapkan untuk zaman modern dewasa ini, maka produk pemikiran *fiqh* tersebut perlu dipelihara dan dipertahankan, sesuai dengan kaedah, *Memelihara konsep lama yang mengandung kemaslahatan (masih relevan) dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih maslahah.* ***Keempat***, ber-*ijtihad* secara kolektif (*ijtihad jama'iy*). Saat ini tidak zamannya lagi ber-*ijtihad* secara individu. Untuk memecahkan dan menjawab persoalan ekonomi kontemporer, para ahli harus ber-*ijtihad* secara jama'ah (kolektif). *Ijtihad* berjamaah (*jama'iy*) dilakukan oleh para ahli dari berbagai disiplin ilmu. Dalam kondisi sekarang bentuk *ijtihad* ini semakin dibutuhkan, mengingat terpisahkannya disiplin keilmuan para ahli. Ada ulama ahli syariah di satu pihak dan di pihak lain ada ahli/ praktisi ekonomi yang bukan ahli syariah. *Ijtihad jama'iy,* kedudukannya sangat kuat, apalagi bila dibandingkan dengan *ijtihad* individu (*fardy*).

Jika lembaga *ijtihad* kolektif dikolektifkan lagi pada lembaga di atasnya yang lebih besar, maka kedudukannya dalam syariah semakin kuat dan mengikat umat, sekalipun namanya fatwa. Misalnya. Organisasi Muhammadiyah memiliki lembaga fatwa Majlis Tarjih atau Nahdhatul Ulama memiliki *Majma' Buhuts*. Masing-masing mereka ber-*ijtihad* secara kolektif. Keputusan *ijtihad* kolektif seperti itu memiliki kekuatan mengikat yang tidak bisa ditawar-tawar. Keputusan itu bisa menjadi rujukan, dalil dan sumber hukum Islam.

BAB VI
PENUTUP

Berdasarkan pembahasan di atas, penulis menyimpulkan beberapa hal berikut ini.

1. Eksistensi praktek jual beli Fiqih *Mażhab* Syafi'i di Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an (PPTQ) al-Asy'ariyyah Wonosobo di Jawa Tengah dan Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogjakarta pada era globalisasi saat ini adalah sudah mengalami pergeseran dan perubahan, dari model jual beli ala *mażhab* Syafi'i yang bersifat idealis-tradisional menuju sistem jual *mażhab* Hanafi yang bersifat realis-rasionalis dengan menggunakan sistem jual beli modern dengan teknologi yang lebih canggih.

   Sebagai wujud terjadinya pergeseran dan perubahan sistem jual beli tersebut, Pesantren telah mendirikan beberapa badan usaha perekonomian seperti Waserda (Warung Serba Ada) yang di kelola secara profesional dan dalam bentuk swalayan seperti di supermarket-supermarket. Begitu juga para santri lebih senang bertransaksi di pasar modern karena dinilai lebih praktis dan cepat karena menggunakan teknologi canggih. Sistem jual beli semacam ini sangat membantu dan meringankan beban kehidupan manusia di zaman modern skarang ini, bahkan santripun lebih suka bertransaksi secara *online*.

2. Kelemahan-kelemahan Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di era globalisasi saat ini adalah, ***Pertama***, Praktik akad jual belinya (*ijab dan qabul*) harus dilakukan secara jelas bahkan secara lisan, dalam satu transaksi, dan tidak boleh terpisah.

Artinya antara penjual dan pembeli yang bertransaksi harus hadir pada waktu yang bersamaan dalam satu majlis. Proses *ijab* dan *qabul* dalam transaksi seperti ini sangat membutuhkan waktu yang cukup lama bahkan terkesan membuang buang waktu (*bertele-tele*), tidak praktis dan simpel. ***Kedua,*** Barang harus ada di tempat dan diketahui oleh kedua belah pihak (penjual-pembeli) dengan jelas. ***Ketiga,*** Sistem jual belinya dilakukan dengan tawar menawar sebagaimana yang terjadi pada pasar tradisional. Sistem seperti inilah yang sering tidak mewujudkan tercapainya unsur kerelaan antara penjual dan pembeli (***an taradhim minkum***), juga antara pembeli satu dengan pembeli yang lain dalam membeli barang yang sama tapi dengan harga yang berbeda. Padahal nilai kerelaan dan keihlasan antara kedua belah pihak (penjual-pembeli) sangat ditekankan oleh al-Quran dan *Hadist* Nabi Muhammad SAW. ***Keempat,*** Sistem jual beli fiqih madhab Syafi'i identik dengan sistem jual beli yang ada pada pasar tradisonal, termasuk kualitas barang yang diperjualbelikan di pasar tradisional tidak sebaik kualitas barang yang diperjualbelikan di pasar modern.

3. Rekonstruksi Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i di tengah arus globalisasi adalah harus merekonstruksi sistem aqad jual belinya (*ijab qabulnya*) yang bersifat tradisional beralih menuju sistem aqad jual beli modern dengan menggunakan teknologi yang canggih seperti yang ada pada pasar swalayan, supermarket bahkan secara online. Aqad jual belinya tidak harus dengan lisan tapi bisa dengan perbuatan, tidak harus dalam satu majlis tapi penjual dan pembeli bisa berjauhan (dalam arti majlis dunia), dan tidak harus menggunakan sistem tawar menawar tapi harga bisa tertera dalam barcode dengan label harga yang sudah pasti. Bentuk transaksi modern yang di rekonstruksi diantaranya :

a). **Jual beli *online*** (via internet), maka majelis akadnya adalah waktu komunikasi yang digunakan untuk

membicarakan transaksi. Jika transaksi dengan tulisan maka majelis transaksi adalah sampainya surat atau tulisan dari pihak pertama kepada pihak kedua. Jika *qobul* tertunda dengan pengertian ketika surat sampai belum ada *qobul* dari pihak kedua maka transaksi tidak sah.

b). **Jual Beli di *Supermarket.*** Teknis pelaksanaannya tidak lagi menggunakan "*ijab* dan *qabul*", dan tidak ada proses tawar menawar di dalamnya. Sistem Jual beli swalayan dilakukan melalui transaksi perbuatan. Hal ini dapat disebut dengan *ta'âṯi* atau *mu'âṯah* (saling memberi dan menerima). Maka majlis aqadnya adalah pada saat pembeli datang ke meja kasir menunjukkan bahwa di antara mereka akan melakukan transaksi jual-beli (akad). Aqad seperti ini disebut akad *mu'athah adalah suatu akad jual beli dengan cara mengambil dan memberikan sesuatu tanpa harus berbicara.)*[1] Maka dari itu hukum jual beli di supermarket adalah sah.

3). Transaksi *e-toll (e-money)* atau uang elektronik merupakan alat pembayaran yang diterbitkan atas dasar nilai uang yang disetor terlebih dahulu oleh pemegang kepada penerbit, kemudian nilai uang tersebut disimpan secara elektronik dalam suatu media uang elektronik yang digunakan sebagai alat pembayaran yang sah oleh pemegang kepada pedagang.

Dalam perspektif syariah hukum uang elektronik (*e-money*) adalah halal. Kehalalan ini berlandaskan kaidah; *al-Ashlu fil asy'yaa al ibahah hatta dallad dalilu ala tahrimihi artinya setiap transaksi dalam muamalah pada dasaarnya diperbolehkan kecuali jika ada dalil yang mengharamkannya, maka saat itu hukumnya berubah menjadi haram.* Faktor lainnya yang menjadi alasan kehalalan uang elektronik adalah, karena adanya tuntutan kebutuhan manusia akan uang elektronik, dan pertimbangan banyaknya kemaslahatan yang ada di dalamnya. Disamping uang elektronik harus memenuhi kriteria dan ketetentuan sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.

---

[1] Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, (Bandung: Pustaka Percetakan Offset, 1997), Cet. 11, h. 47

Sedangkan transaksi *e-money* di jalan tol adalah menggunakan transaksi perbuatan, yang sudah dipahami oleh kedua belah pihak dengan segala akibat hukumnya. Majlis transaksi *e-money* dijalan tol ini sama dengan transaksi yang terjadi di swalayan dan supermarket, tidak ada tawar menawar. Pihak pemegang *e-money* sudah mengetahui harga atau beaya transportasi melewati jalan tol yang sudah tertulis di tempat pembayaran jalan tol tersebut. Pada saat pemilik *e-money* akan memasuki loket pembayaran Jalan Tol kemudian menggesekkan kartu *e-money* maka disitulah terjadi akad jual belinya, akad seperti ini mirip dengan akad *Mu'athah*.

Penamaan akad memang tidak digunakan dalam *e-money*, namun secara garis besar operasional produk ini cenderung menggunakan akad *sharf* atau akad tukar menukar mata uang sebagai akad utama.

Oleh karena itu Fiqih Jual Beli *Mażhab* Syafi'i ditengah arus globalisasi ini harus di rekonstruksi (***tajdid***) oleh para pengikutnya, baik dilakukan secara personal atau kelembagaan seperti adanya ***Bahtsul Masail*** dikalangan warga ***Nahdiyyin*** sehingga bisa membawa kemudahan dan kemaslahatan bagi ummat manusia dalam bertransaksi. Sehingga dikalangan madhab Syafi'i tidak hanya di kenal adanya ***Qaul Qadim***, ***Qaul Jadid***, tetapi muncul ***Qaul Ashriyah*** (modern) di era globalisasi ini. Terlebih lagi prinsip jual beli dalam al-Qur'an (QS:2:175) dan hadis Nabi SAW adalah jual beli dengan sistem modern seperti swalayan, supermarket bahkan online.

Beberapa saran berikut perlu penulis kemukakan untuk perkembangan dan perbaikan kajian-kajian fiqih selanjutnya.

1. Diperlukan adanya kajian ulang atau rekonstruksi oleh pengikut-pengikut Syafi'i yah terhadap fiqih jual beli *mażhab* Syafi'i, sehingga fiqih jual beli *mażhab* Syafi'i bisa eksis dan relevan dengan perkembangan dunia modern saat ini. Karena pada dasar fiqih mempunyai karakteristik dan sifat yang fleksibel, dinamis, relatif bahkan subjektif. Hal ini sesuai dengan kaidah fikhiyah *"Taghayyurul ahkam bi taghayyuril azminati, wal amkinati wal aghradzi"*. Oleh

karena itu, fiqih yang sudah diformulasikan ratusan tahun yang silam oleh para ulama terdahulu (*salafus shalih*) yaitu para *mażhab* fiqih tidak menutup kemungkinan pada saat ini tidak bisa di aplikasikan dan dipraktekkan dalam kehidupan era globalisasi saat ini. Dikarenakan perbedaan situasi dan kondisi yang yang melatarbelakanginya.

2. Terhadap pondok pesantren, diharapkan mampu mempertahankan kajian-kajian Fiqih Syafi'i di tengah arus globalisasi ini baik di bidang ibadah maupun di bidang muamalah termasuk jual beli. Serta mampu mengambil nila-nilai yang lebih *maslahah* sebagai akibat yang ditimbulkan oleh arus globalisasi ini. Sesuai dengan kaidah fikhiyah *" Al Mukhafadzatu ala qadimis shalih wal akhdzu bi al jadidi al ashlah".* Dengan demikian para santri dan pengikut Syafi'i adalah manusia tradisionalis yang berkarakter dan bertindak sebagai seorang modernis. Sekaligus membuktikan bahwa pesantren mampu mempertahankan fiqih Syafi'i hususnya dalam bidang jual beli di tengah arus globalisasi ini.

Selain itu, diskursus tentang fiqih dalam buku ini mengandung dua implikasi, yakni implikasi teoritis dan implikasi praktis.

1. Implikasi Teoritis

   Pada zaman modern ini, fiqih Syafi'i yang berkarakteristik tradisonal hususnya dalam bidang jual beli dituntut untuk bisa memenuhi kebutuhan transaksi masyarakat modern yang menggunakan sistem jual beli modern dengan teknologi yang canggih. Sehingga diharapkan Fiqih Syafi'i selalu eksis dan relevan dengan perkembangan dan kemajuan zaman modern ini. Oleh karena itu pengikut-pengikut Syafi'i yah harus mempunyai keberanian untuk melakukan *ijtihad* baru, merekonstruksi atau bahkan dekonstruksi jika diperlukan terhadap Fiqih Syafi'i yang di sesuaikan dengan kontek yang ada pada masa modern ini. Bahkan kita sudah mengenal dalam fiqih Asy-Syafi'i ada istilah *qaul qadim* dan *qaul jadid*nya yang keduanya

disesuaikan dengan kontek yang melatarbekanginya saat itu. Hal ini membuktikan bahwa hukum Islam (baca fiqih) bersifat dinamis, selalu berubah sesuai dengan situasi dan kondisi.

2. Implikasi Praktis

   Era globalisasi juga berpengaruh terhadap dunia pesantren. Pesantren sebagai basic untuk mempertahankan ajaran Islam termasuk Fiqih Syafi'i sudah banyak yang meninggalkan ketentuan dalam fiqih jual beli Syafi'i. Begitu juga dengan pengikut-pengikut Syafi'iyah. Pesantren dan pengikut Syafi'i sudah terbawa arus globalisasi yang serba canggih dalam transaksi jual belinya. Oleh karena itu pesantren, para santri, dan pengikut Syafi'i harus mengkaji ulang Fiqih Jual Beli Syafi'i dengan melakukan *ijtihad-ijtihad* yang disesuaikan kontek zaman modern ini. Jika tidak ada *ijtihad* baru maka pengikut-pengikut Syafi'i akan meninggalkan Fiqih Syafi'i bahkan dia akan beralih kepada *mażhab* lain yang lebih rasional dan memberikan kemudahan dan kemaslahatan dalam bertransaksi.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul al-Halim al-Jundi, *Imam al-Syafi'i : Nasir al-Sunnah wa Wadi' al-Ushul*, Bairut, Dar al-Qalam, 1966.

Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta, Ichtiar Van Hoeve, Jilid I, 2000.

Abdul Hakim G. Nusantara, Politik Hukum Indonesia, (Jakarta : Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, 1988)

Abdul Mustafa al-Maraghi, *Alfat al-Mubin fi Thabaqat a-Ushuliyin*, Muh. Amin Ramj., 1974.

Abdul Wahab al-Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqih*, Dar al-Kuwaitiyah, 1968.

Abdurrahman al-Jazairi, *al-Fiqih 'Ala Madzahib al-Arba'ah*, Dar al-fikir, Kairo, Mesir, 1969.

Abdurrahman. 1989. Perkembangan Pemikiran tentang Pembinaan Hukum Nasional. Jakarta :

Abdurrahn, Jalaluddin. 1983. al-Masahalih al-Mursalah Wa Makanatuha Fi al-*Tasyri'*. Mesir: Maktabah al-Sa'adah, Cet.I.

Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidup K. H. A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar* Jakarta, Panitia Buku Peringatan, 1957.

Abu Su'ud, Mahmud, *Khuthut ra'isiyyah fi` al-Iqtisha`d al-Isla`miyy*, Maktabat al-mana`r al- isla`miyyah, Kuwait, 1968.

Ad-Duwaisy, Syaikh 'Isa bin Ibrahim. *Jual Beli yang Dibolehkan dan yang dilarang;* Penerjemah, Ruslan Nurhadi; Muraja'ah; Tim Pustaka Ibnu Katsir. Bogor: Pustaka Ibnu Katsir.

Ade Saptomo, Hukum dan Kearifan Lokal : Revitalisasi Hukum Adat Nusantara, (Jakarta : Grasindo, 2010)

Adimas Fahmi Firmansyah dibimbing oleh Gusnam Haris, S.Ag., M. Ag.2013. *Praktek Etika Bisnis Islam: Studi Kasus pada Toko Santri Syariah Surakarta.*Yogyakarta: Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Ahmad Hasan, *The Early Develeopment of Islamic Jurisprudence,* Islamabad: Islamic Reserch Institut, 1970.

Ahmad Qodri A. Azizy "*Ikhtilaf in Islamic Law wth Special Reference to the Syafi'i School*" dalam *Journal Islamic Studies*, 1995

Ahmad Qodri A. Azizy "Ikhtilaf in Islamic Law wth Special Reference to the Syafi'i School" *Journal Islamic Studies*, 1995

Ahmad Qodri A. Azizy, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar* Yogyakarta: LkiS, 2000.

Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1998.

Akh Minhaji, *Hukum Islam Antara Sakralitas daan Profanitas* (Perspektif Sejarah Sosial) Pidato Pengukuhan Guru Besar Sosial Pemikiran Hukum Islam, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga 2004.

al-Gazali. 1971. al-Mustasfa Min 'Ilm al-*Ushul*. Mesir: Maktabah al-Jundiyah.

Ali Idrus, *Manajeman Pendidikan Global*, Jakarta: Gaung Persada Jakarta, 2009

al-Jurjani, Muhammad. t.t. Kitab al-Ta'rifat. Singapore-Jeddah: al-Haramain.

al-Juwaini, Imam. 1400 H. al-Burhan Fi *Ushul* al-*Fiqh*. Kairo: Dar al-Anshar.

al-Kamali, Abdullah. 2000. Maqashid al-*Syari'ah* Fi Dau-i al-*Fiqh* al-Muwazanat. Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, Cet. I.

al-Khin Mustafa Said. 1969. Asr Ikhtilaf Fi al-Qawa'id Fi Ikhtilaf al-Fuqaha. Kairo: Muassasah al-Risalah.

al-Munawar, Said Agil Husein. 2004. al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki. Jakarta: Ciputat Press, Cet. I.

al-Salam, Ahmad Nahrawi `Abd, *al-Imam al-al-Shafi'i fi Mażhabaih fi al-Qadim wa al-Jadid,* Kairo: Dar al-Kutub, 1994.

al-Syatibi, Abu Ishaq. t.t. al-Muwafaqat Fi *Ushul* al-*Syari'ah*. 4 Jilid, Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditsah.

Amin Haedari, *Panorama Pesantren Dalam Cakrawala Modern,* Jakarta, Diva Pustaka, 2004.

Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1993

Anthony Giddens, *Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1989.

Anwar, Syamsul, 2007, *Hukum Perjanjian Syari'ah (Studi Tentang Teori Akad dalam Fiqh Muamalat)*, Jakarta: P.T. RajaGrafindo Persada

Ash Siddieqy, Tengku Muhammad. 1997. *Fiqh Mu'amalah*. Semarang: Pustaka Rizki Putra.

Ashshiddiqi, T.M. Hasbi. 1973. Pokok-Pokok Pegangan Imam-Imam *Mazhab* dalam Mimbina Hukum Islam. Jili I, Bandung: Bulan Bintang, Cet. I.

As-sa'di, Syekh Abdurrahman, Syekh Abdul Aziz, Syekh Shalih al-Utsaimin dan Syekh Shalih al-Fauzan. 2008. *Fiqih Jual Beli*. Jakarta: Senayan Publishing.

As-Syairazi, *al-Muhadzab fi fikhi al-Imam al-Syafi'i*, Toha putra, Semarang, tt.

Asyur, Ahmad Isa, 1995, *Fiqh Islam Praktis Bab: Muamalah*, Solo: CV. Pustaka Mantiq

Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Millineum Baru*, Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1999.

Azzam, Abdul Aziz Muhammad. 2010. *Fiqh Muamalat*. Jakarta: Amzah.

Bahri Ghazali, *Pesantren Berwawasan Lingkungan*, Jakarta, CV Prasasti, 2003.

Bambang Hudayana, "Pengumpulan danAnalisis Data dalam Penelitian Etnografi" dalam *Jurnal Penelitian Agama*, No. 2, 1992.

Basjir, Ahmad Azhar, 1993, *Azas-Azas Hukum Muamalat (Hukum Perdata Islam)*, Yogyakarta: Perpustakaan Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia

Bernard L. Tanya, dkk, Teori Hukum : Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi, (Yogyakarta : Genta Publishing, 2010)

Bisyri, Mohammad Hasan, "Pengaruh Faktor Sosio–Kultural Terhadap Metode Istinbat al-Shafi`I Menjadi Qawl Qadim Dan Qawl Jadid", *Antologi Kajian Islam*, seri 1.

Budiman N.P.D Sinaga, Ilmu Pengetahuan Perundang-Undangan, (Yogyakarta : UII Press, 2004)

Chapra, M. Umer 2001, *The Future Of Economic: an Islamic Perspectif; sekapur sisih,* Adi Warman A. Karim ; alih bahasa, Amdiar Amir….(et al), Jakarta: Shariah Economic Banking Institut

Dawud, Abu, *Sunan Abu Dawud*, Beirut: Dar al-Fikr, tt, IV.

Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Tarjemahnya*, Semarang: Al Waah, 1989.

Depdikbud. 1989. Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta: Balai Pustaka.

Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren; Studi Terhadap Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta, LP3ES, 2011.

Dimyauddin Djuwaini. *Pengantar Fiqh Muamalah*. Yocyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.

Djamali Abdul. 1997. *Hukum Islam*. Bandung: Mandar Maju.

Djamil, Fathurrahman. 1995.Metode *Ijtihad* Majelis Tarjih Muhammadiyah. Jakarta: Logos Publishing House, Cet. I.

Donny Donardono (Ed), Wacana Pembaharuan Hukum di Indonesia, (Jakarta : HuMa, 2007)

Drs. Moh. Rifa'I, dkk. *Terjamah Khulashah Kifayatul Akhyar*. Semarang: CV. Toha Putera, 1978.

Enung K. Rukiati dan Fenti Hikmawati, *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia* Bandung : Pustaka Setia, 2006

Fathi Yakan, *Globalisasi*, Surabaya, Pustaka Progresif, 1993.

Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, The University of Chicago, 1975.

Firdaus. 2004. *Ushul Fiqh* (Metode Mengkaji dan Memahami Hukum Islam Secara Komprehensif). Jakarta: Zikrul Hakim, Cet. I.

Ghazaly, Abdul Rahman dan Ghufron Ihsan dan Saprudin Shidiq. 2010. *Fiqih Muamalah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.

H.A.R. Tilaar., *Manifesto Pendidikan Nasional*. Jakarta: Buku Kompas. 2005

Hadad, Gibril Fouad, *The Belief of The Poeple of Truth*, ISCA:1999, ISBN 1-930409-02-8

Hallaq, Wael B. 2000. Sejarah Teori Hukum Islam. Terjemahan E. Kusnadiningrat dan Abd. Haris bin Wahid, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Cet. I.

Hallim, Ridwan. 1987. Hukum Administrasi Negara. Jakarta : Ghalia Indonesia

Hans Kalsen, Teori Hukum Murni : Dasar-Dasar Ilmu Hukum Normatif Sebagai Ilmu Empirik-Deskriptif, (Tanpa Tempat : Rimdi Press, 1995)

Hanun Asrahan, *Sejarah Pendidikan Islam,* Jakarta: Logos, 1999.

Haroen, Nasrun, 2007, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: Gaya Media Pratama

Haron, Sudin, *Islamic Banking: Rules and Regulations,* Pelanduk Publications, Petaling Jaya, 1997.

Hasan, Husein Hamid. 1971. Nazhariyat al-*Maslahat* Fi *Fiqh* al-Islami. Kairo: Dar al-Nahdlah al-Arabiyah.

Hasbi Indra, Lukman Hakim, *Pedoman Penyetaraan Pondok Pesantren Dengan Madrasah Aliyah*, Jakarta : Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam, 2005.

Hasbiyallah, *Fiqh.* Bandung: Grafindo media Pratama, 2008

Hatta.Moh. 1975. Menuju Negara Hukum.Jakarta: Yayasan Idayu

Hendi Suhendi. *Fiqh Muamalah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2002.

Herman L Beck dan NJG Kaptein, *Pandangan Barat Terhadap Literatur Hukum, Filosofi, Teologi, dan Mistik Tradisi Islam*, Jakarta, INIS, 1988.

http//www.muamalatkontemporer.multiply.com (diakses 31 Januari 2011)

http://rudipower.blogspot.com/2010/04/mini-market-syariah.html diambil pada tanggal 8 November 2013 pukul 13.37 WIB

https://www.bing.com/search?q=macam+macam+jual+beli. Di unduh 04 Oktober 2014. 20:20.

Ibnu Abd al-Salam Kabbani, Syekh Muhammad Hisham, Hadad, Gibril Fouand, *The Belief of Tthe Poeple of Truth*, ISCA, 1999, ISBN, 1-930409-02-8.

Ibnu Hajar al-Asqālany, *Fath al-Bāry*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1979.

Ibrahim Muhammad Al Jamal. *Fiqih Muslimah*. Jakarta: Pustaka Amani Jakarta. 1995.

Ibrahim, T, Darsono. 2004. *Penerapan Fiqih*. Solo: PT Tiga Serangkai Pustaka Mandiri.

Ihsan Yilmaz, *Muslim laws, politics and society in modern nation states : dinamic legal pluralisms in England, Turkey, and Pakistan*, Ashgate Publishing, 2005.

Imam Bawani, *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam*, Surabaya: al-Ikhlas, 1990.

Imam Nawawi Muhammad bin Muhammad al-Mahalli al-Qalyubi, Hasyiyata 'Ala Kanzu al-Rahibin : *Syarh Minhaj al-Thalibin fi Fiqhi al-Syafi'i, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Beirut*, Libanon, tt.

Imran Ali, 2011, *Fiqih, Taharah, Ibadah, Muamalah,* CV. Media Perintis, Bandung

J. B. Daliyo, dkk, Pengantar Ilmu Hukum : Buku Panduang Mahasiswa, (Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utma, 1996)

Jalaludin. *Psikologi Agama,* Jakarta: Rajawali Pres, 2011

James Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* London: Oxford Univerity Press, 1964.

Javed, Ansari*, Ekonomi Islam antar Neoklasik dan Strukturalis: Laporan dari Islamabad* dalam *Islamisasi Ekonomi: suatu Sketsa Evaluasi dan Prospek Gerakan Perekonomian Islam*, PLP2M, Yogyakarta, 1985.

John Henry Marryman, The Civil Law Tradition, (California : Stanford University Press, 1969)

John Macquarrie, *Existentialism*, New York: Penguin Books, 1997

Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amir. 2005. Kamus Ilmu *Ushul Fiqh*. Jaklarta: AMZAH, Cet. I.

Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah:Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1994.

Karim, Adiwarman, *Bank Islam, Analisis Fiqh dan Keuangan,* The International Institute for Islamic Though, Indonesia, Jakarta, 2003.

Karim, Adiwarman, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, IIIT Indonesia, Jakarta, 2003.

Keith Crim, *The Perenial Dictionary of Word Religion*, San Fransisco, Hepeper & Row, 1989.

Khallaf, Abdul Wahab, *Perkembangan Sejarah Hukum Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.

Khudzaifah Dimyati, Teorisasi Hukum : Studi Tentang Perkembangan Pemikiran Hukum di Indonesia 1945-1990, (Yogyakarta : Genta Publishing, 2010)

Kuncoro, Mudrajad.2009. *Ekonomika Indonesia; Dinamika Lingkungan Bisnis di Tengah Krisis Global.*Yogyakarta: UPP STIM YKPN.

Latief, Ah. Nazarudin, *Modul Mengenal Fiqh Muamalat*

Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2004.

Lili Rajidi dam IB Wyasa Putra, Hukum Sebagai Sistem, (Bandung : Remaja Rosdakarya)

M Dawam Raharjo, *Pesantren dan Pembaruan*, Jakarta:LP3ES, 1988.

M.Ah Hasan, *Perbandingan Mazhab Fiqih*, Jakarta: RajaGrafmdo Persada, 2000

M.Hasballah Thaib, *Perbandingan Mazhab dalam 11mu Hukum*, Medan: Universitas Sumatera Utara, 1999

Madkur, Salam. 1984. al-*Ijtihad* Fi al-*Tasyri'* al-Islami. Mesir: Dar al-Nahdlah, cet. I.

Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat serta Tradisi Islam di Indonesia,* Bandung, Mizan, 1995.

Martin Wolf, *Why Globalization Works*, Terj. Samsudin Berlian, Yayasan Obor Indonesia, Jakarta, 2007

Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994.

Masyhuri, et al 2004, *Teori Ekonomi Dalam Islam,* Yogyakarta: Kreasi Wacana

Moh, Rifa'i, 1978, *Ilmu Fiqih Islam Lengkap,*CV. Toha Putra, Semarang

Moh. Mahfud MD, dkk (Ed), Kritik Sosial dalam Wacana Pembangunan, (Yogyakarta : UII Press, 1999)

Moh. Rifa'i, dkk, 1978, *Terjemah Khulashah Kifayatul Akhyar,* CV. Toha Putra Semarang

Mohammad Muslih, Filsafat Ilmu : Kajian Atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan, (Yogyakarta : Belukar, 2005)

Muallim, Amir dan Yusdani. 1999. Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam. Yogjakarta: UII Press, Cet. I.

Mubarok, Jaih, *Modifikasi Hukum Islam*; *Studi tentang Qawl Qadim dan Qawl Jadid*, Jakarta; PT. RajaGrafindo Persada, 2002.

Mudzhar, H.M. Atho'. 2000. Membaca Ulang Gelombang *Ijtihad* Antara Tradisi dan Liberasi. Yogyakarta: Titian Ilahi, Cet. I.

Muh. Zuhri, *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah,*Jakarta: Rajawali Pers, 2007.

Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1991.

Muhammad Abu Zahrah, *al-Ahwal al-Syakhshiyah*, Dar al-Fikr, tt.

Muhammad Abu Zahrah, *al-Syafi'i Hayatuhu wa 'Asruhu wa Arauhu wa Fiqhuhu*, Dar al-'Araby, 1948.

Muhammad al-Khudari Biek, *Tarikh Tasyri' Islamy*, Dar al-Ihya, tt.

Muhammad bin Idris al-al-Shafi'i, *al-Um*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973.

Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Risalah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1309 H.

Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm*, Dar Fikr, Beirut, tt.

Muhammad Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 1999.

Muhammad Nazir, *Metode Penelitian,* Jakarta: Ghalia Indonesia, 1999

Muhammad Yusuf Musa, *Tarikh al-Fiqih al-Islam*, Kairo, Dar al-Kutub al-Haditsah, 1958.

Muhtarom, H.M, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005

Mujahidin Ahmad. 2010. *Prosedur Penyelesaian Sengketa Ekonomi Syariah di Indonesia*. Bogor: ghalia Indonesia.

Musthofa Rembangy, *Pendidikan Transformatif*, Jogja: TERAS, 2008

Nabhani, Taqiyddin An-1996, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif; Perspektif Islam*, alih bahasa, M. Maghfur Wachid, Surabaya: Risalah Gusti

Naqvi, Syed Nawab Haedar 2002, *Menggagas Ilmu Ekonomi Islam,* alih bahasa, Saiful Anam…(et al.), Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Noel J. Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence Chicago*, The Univercity of Chicago Press, 1996.

Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial pada Umumnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010

Pasaribu, Chairuman, Suhrawardi K. Lubis, 1994, *Hukum Perjanjian dalam Islam*, Jakarta: Sinar Grafika

Peter Beger, *The Social Reality of Religion,* Homondsworth, Penguin, 1993.

Peter Canolly, *Aproaches in The Study of Religion*, Terjemahan, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Jogjakarta, LKIS, 2011.

Philipe Nonet dan Philip Selznick, Law and Society in Transition : Toward Tanggapanive Law, (London : Harper and Row Publisher, 1974)

Qardawi, Yusuf. 1994. Masalah-Masalah Kontemporer. Terjemahan Muhammad Ichsan, Jakarta: Najah Press, Cet. I.

Qardhawi, Syekh Muhammad Yusuf. 1982. *Halal Dan Haram Dalam Islam*. Surabaya: PT Bina Ilmu.

Rachmat Syafe'i. *Fiqih Muamalah*. Bandung: Pustaka Setia. 2001.

Rahimin Affandi Abdul Rahim dan Mohd Anwar Ramli, "*Mazhab* Syafi'I dalam Pengajian Syariah di Malasyia: Satu Analisis", *Jurnal Fiqh*, No. 4, 2007.

Rahmani, Timorita Yulianti, "Perbankan Islam di Indonesia (Studi Peraturan, Perundang- undangan)", dalam *Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Sosial* FENOMENA, Vol. 01 No.2, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UII.

Rasjid, Sulaiman. 2012. *Fiqh Islam*. Bandung: Sinar Baru Algensindo.

Rasyid Sulaiman, 2010, *Fiqih Islam*,Sinar Baru Algensindo, Bandung

Remy, Sutan Syahdeini, *Perbankan Islam dan Kedudukanya dalam Tata Hukum Perbankan Indonesia,* Grafiti, Jakarta, 1999.

Republika, 12 Agustus 2005 dalam Wiwik dkk

Ridwan HR. 2008. Hukum Administrasi Negara. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada

S. Nasution, *Metodologi Penelitian Naturalistik Kualitatif* , Bandung: Tarsito, 2003

Sabiq, Sayyid; alih bahasa oleh Kamaluddin A. Marzuki dkk. *Fiqh Sunnah (Jil. 12).* Bandung: Alma'arif, 1996.

Sahal Mahfud, *Nuansa FiqihSosial*, Yogyakarta:LKiS, 2003

Sahrani, Sohari dan Ruf'ah Abdullah. 2011. *Fiqih Muamalah*. Bogor: Ghalia Indonesia.

Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangan di Indonesia* Bandung, al-Ma'arif, 1979.

Saleh, Abdul Mun'in, *Mazhab al-Shafi'i; Kajian Konsep al-Maslahah*, Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001.

Sanu, Quthub Mustafa. 2000. Mu'jam Musthalahat *Ushul* al-*Fiqh*. Damaskus: Dar al-Fikr, Cet. I.

Satjipto Rahardjo, Membedah Hukum Progresif, (Jakarta : Penerbit Buku Kompas, 2006)

Satjipto Rahardjo, Sisi Lain dari Hukum di Indonesia, (Jakarta : Penerbit Buku Kompas, 2003)

Satjipto Rahardjo, Sosiologi Hukum : Esai-Esai Terpilih, (Yogyakarta : Genta Publishing, 2010)

Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in The Modern World*, London: KPI, 1987.

Shigha, Mustopa Dirbu. 1986. *Fiqih Menurut Mazhab Syafi'i*. Semarang: Cahaya Indah.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah.1991. *Kegiatan Ekonomi dalam Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.

Sirajuddin Abbas, *Sejarah Keagungan Mazhab Syafi'i*, Pustaka Tarbiyah, Jakarta, tt.

Soegarda P., *Pendidikan Islam di Alam Indonesia Merdeka,* Jakarta: tp. 1970.

Sudarsono, Heri .2003.*Bank Dan Lembaga Keuangan Syariah: Deskripsi Dan Ilustasi*.Yogyakarta: Ekonisia.

Sudarsono, Heri 2005, *Konsep Ekonomi Islam: Suatu Pengantar,* Yogyakarta: Ekonisia

Suhendi, Hendi, Haji. *Fiqh Muamalah.* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005

Sulaiman, H. Rasjid. *Fiqh Islam.* Bandung: Penerbit Sinar Baru, 1987.

Sulthon Masyhud, Moh Kusnurdilo, *Manajemen Pondok Pesantren,* Jakarta, Diva Pustaka, 2003.

Sumanto al-Qurtubi, *Paradoks Islam dalam pengantar penyunting* " Qodri Aziz, *Islam dan Permasalahan Sosial: Mencari Jalan Keluar*" Yogyakarta: LKiS, 2000.

Suparman Marzuki, Robohnya Keadilan : Politik Hukum HAM Era Reformasi, (Yogyakarta : Pusham UII, 2011)

Suparman Marzuki, Tragedi Politik Hukum HAM, (Yogyakarta : Pusham UII-Pustaka Pelajar, 2011)

Supriyadi, Dedi. 2007. Sejarah Hukum Islam (Dari Kawasan Jazirah Arab Sampai ke Indonesia). Bandung: CV Pustaka Setia, Cet. I.

Syafe'i Rachmat, 2006, *Fiqih Muamalah untuk UIN, STAIN, PTAIS, Dan Umum,* Pustaka Setia, Bandung

Syamsul Anwar, *"Epistemologi Hukum Islam Probalitas dan Kepastian", dalam Kearah Fiqih Indonesia*, (ed.) Yudian W. Asmin, Yogyakarta, Forum Studi Hukum Islam Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 1994.

Syarifuddin, Amir. 1997. *Ushul Fiqh*, 2 Jilid. Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, Cet. II.

Syazali, Munawir, "*Ijtihad* dan Kemaslahatan:, dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (Edit.). 1988. *Ijtihad* dalam Sorotan. Bandung: Mizan, Cet. I.

Tan, Inggrid.2009. *Bisnis Dan Investasi Sistem Syariah: Perbandingan Denga Sistem Konvensional*.Yogyakarta: Universitas Atma Jaya Yogyakarta.

Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung, Mizan, 1990.

Turnomo Rahardjo., *Menghargai Perbedaan Kultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005

Umar, H.M. Hasbi. 2007. Nalaf Fiqih Kontemporer. Jakarta: Gaung Persada, Cet. I.

Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqih al-Islam wa Adillatuhu*, Dar Fikr, Beirut, tt.

Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren: Pendidikan Alternatif Masa Depan,* Jakarta, Gema Insani Press, 1997.

Warsono, Sony dan Jufri.2011. *Akuntansi Transaksi Syariah: Akad Jual Beli Di Lembaga Buka Bank*.Jakarta:Asgard Chapter.

Yahya bin Sharaf al-Nawāwy, *al-Majmū'*, Beirut; Dar al-Fikr, tt.

Yahya bin Sharaf al-Nawāwy, *Sharh al-Nawāwy 'ala Shahih Muslim*, Beirut: Dar Ihya' Turath al 'Araby, 1392 H, III,

Yaqub, Hamzah.1984. *Kode Etik Dagang Menurut Islam :Pola Pembinaan Hidup Dalam Berekonomi*.Bandung: CV. Diponegoro.

Yasin, Mohammad dan Sri Ethicawati.2007. *Ekonomi (IPS Terpadu) SMP kelas VIII.* Jakarta: Ganeca Exact

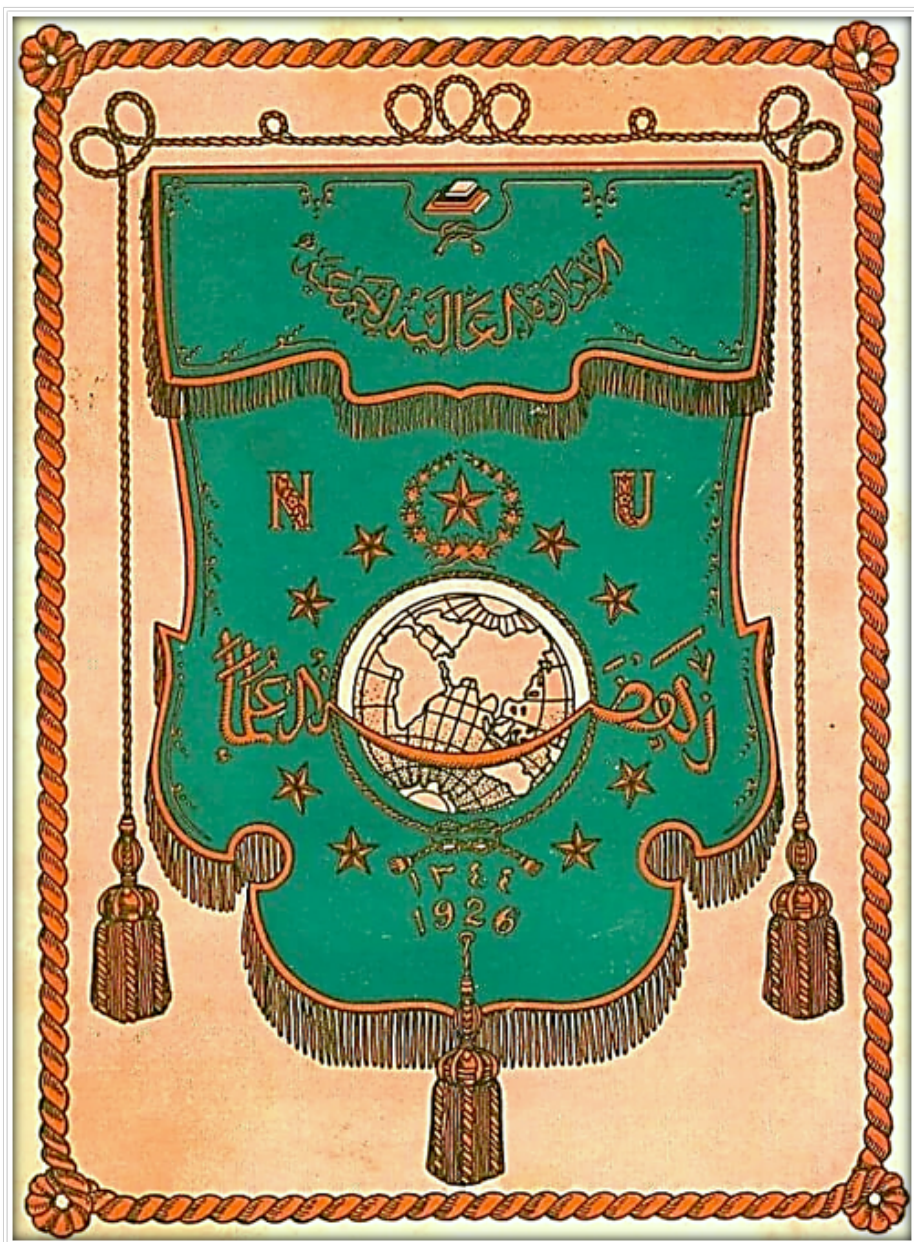
Yasin,Yuli.2010. *10 Prinsip Bisnis Rasulullah*.Ciputat: Kataelha

Yazid Afandi. *Fiqh Muamalah*. Yoocyakarta: Logung Jakarta. 2009.

Yunus Mahmud, Naimi Nadlrah, 2011, *Fiqih Muamalah,* Ratu Jaya, Medan

Zahrah, Muhammad Abu. 1958. *Ushul* al-*Fiqh*. Kairo: Dar al-Fkr.

Zaidan, Abd. Karim. 1977. al-Wajiz Fi *Ushul* al-*Fiqh*. Baghdad: al-Dar al-Arabiyah Lit-Tiba'a

N
U
١٣٤٤
1926

Arus globalisasi dan industrialisasi global telah menghegemoni seluruh kehidupan umat manusia sehingga memicu dan melemahkan tatanan fiqh mazhab Syafi'i yang telah ada, termasuk yang ada di pesantren. Salah satu problem kontemporer di tengah arus globalisasi yang dihadapi oleh fiqh mazhab Syafi'i adalah masalah jual-beli. Jual-beli merupakan hal yang diperbolehkan dalam Islam.

Seiring perkembangan zaman, transaksi jual-beli pun bisa dilakukan melalui sarana yang canggih, melalui transaksi elektronik yang tidak terbatas oleh waktu dan tempat Munculnya pasar-pasar modern seperti swalayan, supermaket, hypermarket, bahkan sekarang ini jual-beli dilakukan secara online atau via internet, sehingga muncul Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik.

Mazhab fiqh Syafi'i (idealis-tradisonal) merupakan mazhab mayoritas terbesar di Asia, lebih-lebih di Indonesia. Dalam perkembangan globalisasi ini, mazhab Syafi'i telah tereduksi sehingga menjadi mazhab minoritas di dunia muslim. Bahkan dunia muslim 3/4 sudah dikuasai oleh mazhab Abu Hanifah yang rasional dan realis. Sehingga tidak mustahil, saat ini dan ke depan fiqih mazhab Syafi'i semakin ditinggalkan para pengikutnya seiring dengan kemajuan teknologi dan era globalisasi ini.

Oleh karena itu, karya ini ditulis untuk mengetahui bagaimana eksistensi fiqh jual-beli mazhab Syafi'i di pesantren, kelemahan-kelemahannya di tengah arus globalisasi, dan upaya rekonstruksi terhadap fiqh jual-beli mazhab Syafi'i di tengah arus globalisasi.

Bildung
+6281227475754
Bildung
@sahabatbildung
bildungpustakautama@gmail.com
www.penerbitbildung.com
KAJIAN FIKIH
ISBN 978-623-7148-91-3
9 786237 148913